



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Wygasłe kody językowe w rosyjskim przekładzie Devotions Upon Emergent Occasions Johna Donne'a

Author: Piotr Plichta

Citation style: Plichta Piotr. (2015). Wygasłe kody językowe w rosyjskim przekładzie Devotions Upon Emergent Occasions Johna Donne'a. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

UNIwersytet Śląski
Wydział Filologiczny

Piotr Plichta

WYGASŁE KODY JĘZYKOWE W ROSYJSKIM PRZEKŁADZIE
DEVOTIONS UPON EMERGENT OCCASIONS JOHNA DONNE'A

Rozprawa doktorska
napisana pod kierunkiem
prof. dra hab. Piotra Fasta

Katowice 2015

SPIS TREŚCI

Spis treści	2
WSTĘP	4

ROZDZIAŁ 1

<i>Devotions upon Emergent Occasions</i> — miejsce utworu w twórczości Johna Donne'a i sposoby jego interpretacji	11
1.1. Polskie przekłady utworów prozatorskich Johna Donne'a	11
1.2. Charakter dzieł prozatorskich Johna Donne'a	15
1.2.1. Wpływ eseju w stylu Montaigne'a na twórczość prozatorską Donne'a	17
1.2.2. Donne wobec napięć religijnych epoki	25
1.3. <i>Devotions upon Emergent Occasions</i> czyli <i>Medytacje</i> Donne'a	35
1.3.1. Protestancka teologia zbawienia a struktura <i>Medytacji</i> Donne'a	40
1.3.2. Struktura <i>Medytacji</i> Donne'a a język symboliczny	45
1.3.3. Przekłady <i>Devotions upon Emergent Occasions</i> Donne'a na języki obce	60
1.4. Chrystus jako boski alchemik czyli <i>Alembik śmierci</i> Donne'a ..	64
1.4.1. Przekłady <i>Death's Duell</i> Donne'a na języki obce	77

ROZDZIAŁ 2

Źródła problemów tłumaczeniowych w <i>Medytacjach</i> i <i>Alembiku śmierci</i> Johna Donne'a w świetle koncepcji Antoine'a Bermana i Jina Di	80
2.1. Źródła problemów tłumaczeniowych w <i>Medytacjach</i> Donne'a .	80
2.2. Strategia adaptacji i zniekształcenie w przekładzie	85
2.3. Jin Di i jego teoria ekwiwalentnego efektu jako twórcza krytyka teorii ekwiwalencji dynamicznej Eugene'a Nidy	93
2.4. Antoine Berman jako filozof przekładu i hermeneutyczny zwrot w jego poglądach na tłumaczenie	104
2.5. Antoine Berman a typowe błędy popełniane przez tłumaczy: racjonalizacja, objaśnianie, wydłużanie oraz niszczenie ukrytych sieci znaczeniowych	115

ROZDZIAŁ 3

W poszukiwaniu ekwiwalentnego efektu: dawne terminy alchemiczne, medyczne i prawnicze w tłumaczeniach <i>Medytacji</i> i <i>Alembiku śmierci</i>	119
3.1. Terminologia alchemiczna	121
3.1.1 Ginekologia, alchemia i Biblia czyli o tym, że żaden tłumacz nie może dwóm panom służyć	123
3.1.2. Kamień filozoficzny i biczowanie Chrystusa	130
3.1.3. Herma i Hermes, czyli o szkodliwości poprawiania błędów autora . . .	134
3.2. Dawna terminologia medyczna	138
3.2.1. Schorzenia i stworzenia: niełatwa sztuka rozróżniania chorób	139
3.2.2. Ściegna, nerwy i maszyny państwa	149
3.2.3. O chorobliwych śluzach i odchodzeniu złych humorów	153
3.3. Terminologia prawnicza	160
3.3.1. Na marginesie sporów religijnych czyli protestanckie sekty w <i>Medytacjach</i> Donne'a	161
3.3.2. Na pograniczu prawa, medycyny i teologii: przywilej szlachecki a cierpienie Chrystusa	169
3.3.3. Statystyki zgonów w siedemnastowiecznym Londynie i ich eschatologiczny podtekst w <i>Medytacjach</i> Johna Donne'a	178
3.3.4. Madejowe łoże w przekładzie na języki obce	187
3.4. Wnioski	196
KONKLUZJE	198
STRESZCZENIA	201
BIBLIOGRAFIA	209
DODATEK A — TŁUMACZENIE <i>MEDYTACJI</i> J. DONNE'A	223
DODATEK B — TŁUMACZENIE <i>ALEMBIKU ŚMIERCI</i> J.DONNE'A . .	375

WSTĘP

John Donne (1572–1631) był nie tylko genialnym poetą, lecz także jednym z najwybitniejszych i najpłodniejszych prozaików angielskich pierwszej połowy siedemnastego stulecia. Jego dorobek prozatorski liczy wiele opasłych tomów i niemal w całości poświęcony jest sprawom religii. Zbiór ten nie odznacza się bynajmniej mniszą monotonią. Owszem, znajdziemy w nim utwory bezpośrednio wyrosłe z przebrzmiałych już sporów dogmatycznych i politycznych, które wznieciła reformacja, ale znajdziemy też świetne literacko listy, kazania oraz paradoksalne eseje w typie Michela de Montaigne. Właściwym tematem i obsesją twórczą Johna Donne’a jest jednak chrześcijaństwo. Jego homilie i inne zachowane dzieła świadczą o głębokiej fascynacji chrystianizmem: z jednej strony Donne widzi w nim godny najgłębszej czci system wiary i myśli, zdolny dać nadzieję na pokonanie cierpienia i śmierci, z drugiej — przedmiotem jego medytacji jest fakt, że Objawienie, Wcielenie i Odkupienie zostało przekazane ludzkości w języku symbolicznym, przez co Biblia jest niewyczerpaną skarbnicą ukrytych sensów, a przez to i właściwym źródłem literatury.

Z wyjątkiem bardzo drobnych fragmentów, prozatorskie utwory Johna Donne’a nie zostały jak dotąd spolszczone, przez co ważna i nader ciekawa część kulturalnego dziedzictwa siedemnastego wieku pozostaje niedo-

stępna dla polskich czytelników i badaczy literatury. Od czasów antologii li-
ryki metafizycznej wydanych przez Jerzego Siłę i Stanisława Barańczaka,
w naszej świadomości Donne wciąż pozostaje więc tylko świetnym baroko-
wym poetą, nie odkrywa się natomiast jego prozy, która niezwykłością,
skomplikowaniem i intensywnością słowa częstokroć dorównuje poezji.
Dlatego właśnie postanowiłem przełożyć w całości na język polski dwa ar-
cydzieła tego autora podejmujące problematykę śmierci i nadziei chrześci-
jańskiego zbawienia. Pierwszym z nich były *Devotions upon Emergent Occa-
sions*, czyli literacki zapis ciężkiej choroby, na jaką Donne zapadł pod koniec
1623 roku, drugim *Death's Duell* — osobliwe kazanie przygotowane na wła-
sny pogrzeb, które artysta wygłosił w lutym 1631 roku, na miesiąc przed
śmiercią jako gest świadomego pożegnania z amboną i życiem doczesnym.

Powstanie tego przekładu *Devotions upon Emergent Occasions* oraz *De-
ath's Duell* Johna Donne'a¹, który jest integralną częścią niniejszej rozprawy,
nie byłoby możliwe bez równoległych studiów nad tekstem oryginalnym
i dotychczasowymi kierunkami jego interpretacji. W zakres tych ostatnich
wchodziła również szczegółowa analiza istniejących tłumaczeń wymienio-
nych dzieł Donne'a na języki obce. Dobre tłumaczenie literackie ze swej na-
tury stanowi bowiem cenny akt drobiazgowego odczytania oryginału
i odbija się w nim cała postawa badawcza tłumacza. Moja uwaga skupiła się
przede wszystkim na istniejących przekładach rosyjskich. *Обращения к
Господу в час нужды и бедствий* przełożone przez Antona Niestierowa oraz
Схватка смерти przetłumaczona przez Olę Siedakową wyróżniały się bo-
wiem na tle większości przekładów współczesnych, zwłaszcza na języki ro-
mańskie, swoją rzetelnością i o wiele głębszym zrozumieniem prawdziwej

¹ W moim przekładzie *Medytacje i Alembik śmierci*.

natury problemów tłumaczeniowych, jakie sprawia proza Donne przekładającym.

Metafizyczna proza Johna Donne'a jest zjawiskiem na tyle odrębnym w historii literatury, na tyle idiosynkratycznym, że niejednokrotnie stawia tłumaczowi i czytelnikom większy opór niż dzieła powstałe w zamierzonej starożytności. Przede wszystkim jego późne utwory — do których należą właśnie *Medytacje i Alembik śmierci* — okazują się głęboko ustrukturalizowane, a w ich strukturze ukryty jest sens całości: zasadnicze przesłanie soteriologiczne, dotyczące odkupienia i zbawienia. Zwłaszcza *Death's Duell* przypomina pod tym względem skomplikowany barokowy emblemat: nawet długość poszczególnych akapitów w tym kazaniu jest tak dobrana, że razem tworzą one graficzny koncept naczynia o dwóch komorach i wąskiej szyjce — alchemiczna symbolika zamieszczona w tych literackich „komorach” jednoznacznie wskazuje na to, że mamy do czynienia z alembikiem, a chrześcijańskie zbawienie jest rodzajem alchemicznej transmutacji.

W związku z tym Donne w bardzo specyficzny sposób traktuje używane przez siebie pojęcia: prawie żadne z nich nie jest przypadkowe ani banalne, lecz powtarza się wielokrotnie w tekście utworu, za każdym razem przybierając postać subtelnej wariacji. W ten sposób całe *Devotions upon Emergent Occasions* i *Death's Duell* stanowią rodzaj rozgałęzionej i skomplikowanej sieci zazębiających się pojęć, z których stopniowo wyłania się właściwy i zamierzony przez autora sens. Nie trzeba dodawać, jak bardzo utrudnia to poprawny przekład: tłumacz wciąż musi znajdować ekwiwalenty zdolne połączyć w spójną całość różne partie długiego, skomplikowanego tekstu, najpierw zaś musi zrozumieć, które z tych partii łączy więź znaczeniowa i jaka jest jej przyczyna. Ponadto trzeba zwrócić uwagę na to, że

wszelkie pojęcia stosowane przez Donne'a są wyjątkowo silnie substancjalne — mają one swój namacalny, wręcz fizyczny odpowiednik w rzeczywistości. Ta ich cecha wynika z filozoficznego nastawienia autora i stanowi zakamuflowaną formę sprzeciwu wobec erozji symbolicznego myślenia — odcielesnienia myśli i wyobraźni, jakie niósł ze sobą gwałtowny rozwój abstrakcyjnej nauki, dominujący prąd umysłowy siedemnastego stulecia. Stąd właśnie pojęcia u Donne'a wyjątkowo źle znoszą oddawanie ich w przekładzie odpowiednikami abstrakcyjnymi i ogólnikami.

Wszystkie wyżej opisane trudności ulegają zwielokrotnieniu, ilekroć Donne używa pojęć przestarzałych i niezrozumiałych z dzisiejszego punktu widzenia. Dotyczy to przede wszystkim siedemnastowiecznej terminologii alchemicznej, medycznej, a częściowo także prawniczej. Pojęcia związane z alchemią i medycyną humoralną całkowicie wyszły przecież z użycia bez mała trzy stulecia temu, a stan prawno-społeczny uległ przez ten czas gruntownym zmianom, posyłając w niepamięć wiele instytucji i określeń jurydycznych mających swoje miejsce i uzasadnienie w epoce, która dopiero odchodziła od feudalizmu i była wstrząsana sporami wpływającymi z protestanckiej reformacji. Dlatego też uznałem, że szczegółowe zbadanie, w jaki sposób Anton Niestierow i Olga Siedakowa — a w ich tle także inni tłumacze *Medytacji* oraz *Alembiku śmierci* Johna Donne'a — radzą sobie z przekładem terminów tego rodzaju, może być arcyciekawym tematem pracy badawczej. Bezpośrednim następstwem tego postanowienia jest niniejsza dysertacja. Przy tym niezbędne stało się jednak ukończenie i zamieszczenie w aneksie mojego polskiego przekładu *Medytacji* i *Alembiku śmierci*, który stanowi kluczowe dla takiej analizy źródło strukturalnego

kontekstu poszczególnych pojęć medycznych, prawniczych i alchemicznych obecnych w angielskim oryginale.

Analizę rosyjskich przekładów *Devotions upon Emergent Occasions* oraz *Death's Duell* Antona Niestierowa i Olgi Siedakowej zdecydowałem się oprzeć nie tylko na własnych doświadczeniach tłumaczeniowych, lecz także na dwóch ważkich teoriach translatorycznych, których wspólną cechą jest szacunek dla tekstu oryginalnego i próba narzucenia tłumaczowi skrupulatnej, dogłębnej lektury oryginału jako przeciwwagi względem poststrukturalistycznych tendencji w przekładzie, szermujących hasłem wszechwładzy tłumacza nad tymże oryginałem i nie uznających granic jego swobodnej adaptacji. Autorem pierwszej ze wspomnianych teorii był Jin Di, chiński uczoney i tłumacz *Uliksesa* Joyce'a na dialekt mandaryński. Jego teoria ekwiwalentnego efektu jest próbą twórczej reinterpretacji pojęcia ekwiwalencji dynamicznej Eugene'a Nidy, tak aby można je było zastosować nie tylko w odniesieniu do tłumaczeń Biblii, lecz także do przekładu dzieł literackich, gdzie niesłuchanie istotne będzie zachowanie stanu faktycznego oryginału i jego ukrytych wartości estetycznych. Z tego powodu teoria Jina Di zasadniczo odróżnia się od swego pierwowzoru, nastawionego na utrzymanie tożsamości przesłania kosztem stanu faktycznego i walorów czysto literackich tekstu źródłowego. Jin Di *de facto* ciąży w stronę ekwiwalencji formalnej Nidy. Konserwatywne oblicze jego teorii i wymagania, jakie przez to stawia ona tłumaczom, predestynują ją jednak do spożytkowania w przekładzie tak skomplikowanych wewnętrznie dzieł, jak *Death's Duell* i *Devotions upon Emergent Occasions*. Druga z wykorzystanych teorii translatorycznych pochodzi od Antoine'a Bermana, francuskiego tłumacza i przekładoznawcy, który był szczególnie zainteresowany problemami zniekształceń

w przekładzie oraz związków przekładu z hermeneutyką filozoficzną. Ostatnia książka Bermana, *Towards a Science of Translation: John Donne*, jest niezwykle interesująca nie tylko ze względu na zawartą w niej teorię tłumaczeniową — stanowiącą próbę wypracowania na gruncie pism Martina Heideggera i Paula Ricoeura szczegółowej procedury tłumaczenia jako hermenutyki tekstu dzieła literackiego — lecz także z uwagi na fakt, że Berman napisał ją w ostatnich miesiącach swojego życia zakończonych przez gwałtowną chorobę: drugą część jego dzieła stanowi analiza wybranych wierszy i, w mniejszym stopniu, kazań Johna Donne’a poświęconych tematyce śmierci i zmartwychwstania; jest w tym więc jakaś niesamowita analogia do okoliczności powstania *Devotions upon Emergent Occasions* i *Alembiku śmierci*. Myślenie Antoine’a Bermana o przekładzie jest cenne zwłaszcza ze względu na nacisk, jaki położył on na unikaniu powierzchownych strategii translatorskich, takich jak generalizacja i zaburzenie sieci znaczeniowej oryginału. Berman mówi też o konieczności odtworzenia w przekładzie dzieła oryginalnego specyficznego dlań toku wyłaniania się prawdy, co okazuje się rzeczą podstawową w zetknięciu z ze strukturalnymi labiryntami *Medytacji* i *Alembiku śmierci*.

W rozdziale pierwszym nakreśliłem rozwój literacki i duchowy Johna Donne’a jako prozaika. Następnie zawarłem analizę struktury i teologicznego przesłania jego *Medytacji*. Osobny podrozdział dotyczy *Alembiku śmierci*: objaśniam w nim graficzno-tekstualny koncept będący podstawą tego kazania i uzasadniam konieczność odejścia we własnym przekładzie od dosłownego tłumaczenia frazy tytułowej jako pojedynku śmierci. W rozdziale tym znalazły się również związane informacje na temat istniejących przekładów *Devotions upon Emergent Occasions* oraz *Death’s Duell* na języki obce.

W rozdziale drugim opisuję teorie translatoryczne Jina Di oraz Antoine'a Bermana i to, w jaki sposób są one narzędziem pomocnym w przekładach metafizycznej prozy angielskiej siedemnastego stulecia.

W rozdziale trzecim zamieściłem właściwą analizę strategii przekładowych, jaką wobec przestarzałych pojęć medycznych, alchemicznych i prawniczych — użytych przez Johna Donne'a w obu przywołanych dziełach — zastosowali Olga Siedakowa i Anton Niestierow, a także, w miarę możliwości, pozostali tłumacze. Określenie „w miarę możliwości” jest tu o tyle usprawiedliwione, że wszystkie istniejące przekłady *Devotions upon Emergent Occasions* na języki romańskie są fragmentaryczne. Przekładający zdecydowali się bowiem odrzucić dwie spośród trzech części oryginału, czyli dwie trzecie tekstu Donne'a, jako nazbyt religijne w treści, a przez to niezbyt interesujące dla współczesnego czytelnika.

W osobnym aneksie zamieszczam własny pełny przekład *Medytacji i Alembiku śmierci* na język polski.

ROZDZIAŁ 1

DEVOTIONS UPON EMERGENT OCCASIONS

— MIEJSCE UTWORU W TWÓRCZOŚCI JOHNA DONNE'A I SPOSOBY JEGO INTERPRETACJI

1.1. Polskie przekłady utworów prozatorskich Johna Donne'a

W świadomości dzisiejszych polskich czytelników John Donne (1572–1631) jawi się głównie jako twórca tak zwanej szkoły metafizycznej, radykalny odnowiciel języka poetyckiego, który całkowicie zerwał z tradycją petrarkizmu, a zamiast niej zaproponował nasycenie wiersza problematyką filozoficzną i religijną oraz realizm opisu, któremu towarzyszy intelektualny rodzaj dowcipu. Zbiorowy wysiłek tłumaczy, wśród których najważniejszą rolę odegrali Jerzy Sito i Stanisław Barańczak, sprawił, że dla wykształconego Polaka wysoka pozycja Donne'a w kanonie poezji europejskiej jest już dzisiaj niepodważalna. Po drugiej wojnie światowej i kulturalnej odwilży 1956 roku najważniejsze wiersze i poematy tego autora doczekały się bowiem licznych spolszczeń², a nad ich jakością i zastosowanymi metodami translacyjnymi toczyła się żywa dyskusja³. Bez twórczości poetyckiej Don-

² Na temat ciekawych okoliczności wydania pierwszych przekładów liryki Johna Donne'a na język polski zob. P. Plichta: *O pierwszych przekładach utworów Johna Donne'a na język polski*. W: *Wielcy tłumacze*. Red. P. Fast. Katowice: Śląsk 2013, s. 97–108.

³ Zob. *Nad antologią angielską dyskusja druga*. „Literatura na Świecie” 1976, nr 6 (62), s. 349–365. Zob. też K. Pisarkowa: *O „jajcach” w „Manifeście” Stanisława Barańczaka*. „Teksty Drugie”

ne'a nie sposób wyobrazić już sobie żadnej poważnej antologii przekładów z poezji angielskiej na język polski, która obejmuje zasięgiem wiek siedemnasty — a było to możliwe jeszcze w połowie lat trzydziestych ubiegłego wieku⁴. Od tamtej pory wyszły trzy różne antologie poświęcone wyłącznie poetom metafizycznym⁵ i dwa wydania obszernego wyboru liryki Donne'a w przekładzie Stanisława Barańczaka, drugie znacząco poszerzone i poprawione⁶. Do tego należy doliczyć rozproszone publikacje: nowe tłumaczenia jego wierszy rozsiane po różnych czasopismach oraz przedruki z wymienionych antologii — w prasie lub w tematycznych antologiach, w czym cenił zwłaszcza Stanisław Barańczak⁷. W ślad za tymi w większości dobry-

1991, nr 3(9), s. 146–148. Artykuł jest próbą obrony archaizujących metod przekładu, które Jerzy Sito zastosował w przypadku liryki Donne'a. Spotkały się one z bezwzględną oceną Stanisława Barańczaka.

⁴ Por. J. Kasprzowicz: *Obraz poezji angielskiej*, Red. W. Meisels. T. 1–5. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza 1931.

⁵ J. Sito: *Śmierć i miłość: mała antologia poezji według tekstów angielskich mistrzów, przyjaciół, rywali, wrogów i naśladowców Johna Donne'a*. Warszawa: Czytelnik 1963; J. Sito: *Poeci metafizyczni*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1981; S. Barańczak: *Antologia angielskiej poezji metafizycznej XVII stulecia*, Warszawa: PIW 1982. Antologia ta jest najbardziej wpływowa i miarodajna z wymienionych. Po raz pierwszy ukazała się w Poznaniu w 1979 roku, nakładem drugoobiegowej Witryny Literatów i Krytyków. Po oficjalnej pierwszej edycji miała dwa wznowienia: nakładem PIW w 1991 roku i wydawnictwa a5 w 2009 — oba poprawione i poszerzone.

⁶ J. Donne: *Wiersze wybrane*. Przeł. S. Barańczak. Kraków: Wydawnictwo Literackie 1984; J. Donne: *77 wierszy*. Przeł. S. Barańczak. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

⁷ Wiersze Johna Donne'a znalazły się we wszystkich wydaniach głośnej książki Stanisława Barańczaka *Ocalone w tłumaczeniu* poświęconej sztuce przekładu oraz w przygotowanych przez niego takich tematycznych antologiach przekładów z poezji angielskiej jak: *Miłość jest wszystkim, co istnieje: 300 najślawniejszych angielskich i amerykańskich wierszy miłosnych: Antologia*. Przeł. S. Barańczak. Kraków: Znak 1992; *Z Tobą więc ze Wszystkim: 222 arcydzieła angielskiej i amerykańskiej liryki religijnej*. Przeł. S. Barańczak. Kraków: Znak 1992; *Fioletowa krowa: antologia angielskiej i amerykańskiej poezji niepoważnej*. Przeł. S. Barańczak. Kraków: Wydawnictwo a5 2007; *Od Chaucera do Larkina: 400 nieśmiertelnych wierszy 125 poetów anglojęzycznych z 8 stuleci*. Przeł. S. Barańczak. Kraków: Znak 1993; *Zwierzę słucha zwierzeń: małe bestiarium z angielskiego albo Trzydzieści sześć wierszy trzydziestu sześciu poetów zwracających się do lub mówiących o mniej więcej tyluż zwierzętach a to o Pchłach, Psach, Pająkach, Skowronkach, Jeżach, Nietoperzach, Bykach, Słowikach, Sokolach, Pszczołach, Muchach, Ropuchach, Myszach, Tygrysach i innych Stworzeniach*. Przeł. S. Barańczak. Warszawa: Itaka 1992.

mi przekładami idzie stopniowo refleksja translatologiczna i literaturoznawcza.

Natomiast prozatorska twórczość Donne'a pozostaje w naszym kraju niemal zupełnie nieznana. Odpowiada za to przede wszystkim niedostatek przekładów, ponieważ do dnia dzisiejszego ich lista jest bardzo krótka i obejmuje zaledwie drobne fragmenty czterech kazań⁸ oraz *Medytację XVII* z utworu *Devotions upon Emergent Occasions*. Tę ostatnią w całości przełożył Stanisław Barańczak, ale jego przekład pozostaje wyjątkowo trudno dostępny i wprost niemożliwy do wyszukania za pomocą baz internetowych i publikacji o charakterze bibliograficznym, takich jak *Bibliografia zawartości czasopism*⁹. W świadomości ogółu utrwaliło się przede wszystkim starsze tłumaczenie jej słynnego fragmentu o wyspie samotnej i dzwonie. Fragment ten stanowi bowiem motto powieści Ernesta Hemingwaya *Komu bije dzwon*, która po raz pierwszy ukazała się w Polsce w roku 1957. Autorem tego wielokrotnie wznawianego spolszczenia jest Bronisław Zieliński¹⁰.

⁸ J. Sito: *John Donne*. „Znak” 1961, nr 9 (87), s. 1235–1247. Ten pionierski artykuł biograficzny Jerzego Sito o Donne zawiera równocześnie trzy drobne fragmenty kazań autora: kazania z 1628 roku na temat wersetu 7 psalmu 63, kazania wielkanocnego z marca 1627 roku oraz niepełny akapit utworu zatytułowanego *Death's Duell*, ostatniej homilii wygłoszonej przez Donne'a, które stanowiło formę pożegnania ze światem i kazania na własny pogrzeb. W roku 1997 dominikański periodyk „W drodze” zamieścił kazanie paschalne Donne'a z 1628 roku w tłumaczeniu Andrzeja Klonowicza, przy czym zamieszczony tekst odpowiada mniej więcej jednej trzeciej oryginału. Zob. J. Donne: *Kazanie Paschalne wygłoszone w katedrze św. Pawła w Londynie w 1628 roku*. Przeł. A. Klonowicz. „W drodze” 1997, nr 3, s. 44–49.

⁹ Jakiś czas temu miałem w ręku ten przekład, zamieszczony w zbiorowym tomie pod redakcją innego autora, poświęconym problematyce przekładu, ale niestety nie zapisałem adresu bibliograficznego. Pamiętam, że Barańczak opatrzył przekład *Medytacji XVII* Donne'a przypisem, w którym wskazywał na jego pierwodruk w jakimś czasopiśmie na początku lat dwudziestych XX wieku. Pomimo wysiłków i kontaktu ze specjalistami od przekładów Barańczaka nie udało mi się ustalić adresu bibliograficznego tej pozycji. Nie uwzględniła jej PBL, *Bibliografia zawartości czasopism* ani żadne szersze wykazy publikacji i przekładów Barańczaka, takie jak np. E. Uniłowska: *Bibliografia publikacji Stanisława Barańczaka (1965–1994)*. „Opcje” 1995, nr 1–2.

¹⁰ E. Hemingway: *Komu bije dzwon*. Przeł. B. Zieliński. Warszawa: Czytelnik 1957.

Powody tej wydawniczej mizerii są stosunkowo łatwe do wyjaśnienia; Polska nie jest bynajmniej wyjątkiem na tle innych literatur europejskich. Otóż Donne, obok Francisa Bacona i Johna Milтона, należy do najwybitniejszych twórców prozy angielskiej pierwszej połowy siedemnastego stulecia, ale poetyka i erudycyjny charakter jego zachowanych dzieł okazały się bardzo trudne w odbiorze dla współczesnych czytelników — w tym dla literaturoznawców. Ich naukowy komentarz często stanowi niezbędny klucz, bez którego paradoksalne koncepty Donne'a obecne w jego kazaniach czy listach pozostaną niezrozumiałe¹¹. Sprawę pogarsza fakt, że prozatorskie oryginały utworów Donne'a mają przeważnie zawikłaną historię edytorską, przez co stworzenie ich wiarygodnych edycji krytycznych, które odpowiadałyby współczesnym standardom, jest nader trudne. Do dziś nie powstała na przykład żadna krytyczna edycja listów Donne'a, czołowego epistolografa swojej epoki; nowe odkrycia wśród manuskryptów każą zrewidować ustalony już tekst *Biathanatos*¹², a Uniwersytet Oksfordzki niedawno zdecydował o stworzeniu całkiem nowej edycji kazań autora, ponieważ obowiązujące wydanie Potter-Simpson z lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku całkiem pozbawione jest komentarza i nie uwzględnia homilii Donne'a odnalezionych i wydanych w ostatnich latach¹³. W rezultacie anglojęzyczne prace krytyczne poświęcone prozie tego twórcy rzadziej mają nachy-

¹¹ Zob. T.M. Di Pasquale: *Donne, Women and the Spectre of Misogyny*. W: *The Oxford Handbook of John Donne*. Red. J. Shami, D. Flynn, M. T. Hester. Oxford: Oxford University Press 2011, s. 678–698. Autorka ciekawie wyjaśnia, jak antykobiece wypadły Donne'a, obecne w niektórych jego kazaniach, są zakamuflowaną formą ściśle politycznych opinii, których poeta nie mógł wyrazić wprost, sprzeciwiały się bowiem stanowisku króla.

¹² E.W. Sullivan II: *Modern Scholarly Editions of the Prose of John Donne*. W: *The Oxford Handbook...*, s. 74–75.

¹³ J. Donne: *John Donne's 1622 Gunpowder Plot Sermon: A Parallell Text Edition*. Red. J. Shami. Pittsburgh: Duquesne University Press 1996.

lenie ściśle interpretacyjne¹⁴, częściej natomiast poruszają kwestie związane z poszczególnymi utworami przy okazji roztrząsania zagadnień związanych z węższymi kontekstami biograficznymi, hermetycznymi lub teologicznymi — zwłaszcza przedmiotem dyskusji jest tu niedopowiedziane i celowo mętne stanowisko Donne’a wobec dziedzictwa reformacji. Wszystkie te problemy w równym stopniu ograniczały tłumaczy prozy Donne’a: bez angielskich edycji krytycznych i naukowych komentarzy nie sposób przecież dokonać poprawnego przekładu literatury siedemnastowiecznej, zwłaszcza tak skomplikowanej, jak dzieła metafizyków¹⁵. Nie jest więc dziełem przypadku, że większość tych tłumaczeń powstała w ciągu ostatnich dwudziestu lat, kiedy internet poszerzył i ułatwił międzynarodowy obieg wiedzy¹⁶.

1.2. Charakter dzieł prozatorskich Johna Donne’a

John Donne był bardzo płodnym prozaikiem. Zachowało się ponad sto pięćdziesiąt kazań, które wygłosił po przyjęciu święceń kapłańskich w 1615 roku, i więcej niż dwie setki jego listów, pisanych od lat młodości do ostatnich tygodni przed śmiercią. Do tego dochodzi wiele utwo-

¹⁴ Pod tym względem wyróżniają się dwie fundamentalne prace: Ch. Goldblatt: *The Christian Hebraism of John Donne: Written with the Fingers of Man’s Hand*. Pittsburgh: Duquesne University Press 2010; K. Gartner Frost: *Holy Delight: Typology, Numerology and Autobiography in Donne’s Devotions upon Emergent Occasions*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1990.

¹⁵ O tym, jak problemy czysto edytorskie przekładają się na interpretację *Devotions upon Emergent Occasions* Donne’a, piszę szerzej, omawiając strukturę *Devotions upon Emergent Occasions* w podrozdziale 1.3.3.

¹⁶ Dobrym przykładem są obcojęzyczne edycje *Devotions upon Emergent Occasions*. Tylko w ciągu ostatniego dwudziestolecia ukazały się wydania francuskie, rosyjskie, portugalskie i dwa różne przekłady hiszpańskie. O tłumaczeniach tych powiem szerzej pod koniec tego rozdziału.

rów samodzielnych po angielsku, a w niewielkiej części po łacinie. Są to: zbiór eseistycznych wprawek sprzed 1610¹⁷ zatytułowany *Paradoxes and Problems* (*Paradoksy i problemy*¹⁸); napisane przed 1611 rokiem marginalne dzieło łacińskie *Catalogus librorum aulicorum incomparabilium et non vendibilium*, czyli prześmiewczy katalog nieistniejących książek, szerzej znany pod angielską nazwą *The Courtier's Library* (*Biblioteka dworzanina*¹⁹) — taki bowiem tytuł nosi manuskrypt utworu²⁰; *Biathanatos*²¹ (1607–1608); *Pseudo-Martyr* (*Pseudomęczennik*²²) z 1610 roku; *Ignatius his Conclave* (*Ignacy i jego konklawe*²³) z roku 1611²⁴; napisane między 1611 a 1614 *Essayes in Divinity* (*Eseje teologiczne*²⁵); *Devotions upon Emergent Occasions*²⁶ napisane pod koniec 1623 roku.

Z wyjątkiem najbardziej przyziemnych spośród listów Donne'a, *Paradoksów i problemów* oraz *Biblioteki dworzanina* wszystkie jego dzieła napisane

¹⁷ Większość utworów Donne'a została wydana drukiem dopiero pośmiertnie. Podane niżej daty oznaczają lata powstania poszczególnych dzieł poety. Wszystkie podane niżej edycje dzieł oryginalnych Donne'a są edycjami krytycznymi.

¹⁸ J. Donne: *Paradoxes and Problems*. Red. E. Peters. Oxford: Clarendon Press 1980.

¹⁹ J. Donne: *The Courtier's Library*. Red. E. Simpson. London: Nonsuch Press 1930.

²⁰ A. Lake Prescott: *Menippean Donne*. W: *The Oxford Handbook...*, s. 165.

²¹ J. Donne: *Biathanatos*. A Modern Spelling Edition with Introduction and Commentary by Michael Rudick and M. Pabst Battin. New York–London: Garland Publishing 1982; J. Donne: *Biathanatos*. Red. E.W. Sullivan II. Newark: University of Delaware Press 1984.

²² J. Donne: *Pseudo-Martyr*. Edited, with an Introduction and Commentary by Anthony Raspa. Montreal: McGills-Queen University Press 1993.

²³ J. Donne: *Ignatius his Conclave*. Wstęp i oprac. T.S. Healy, Oxford: Clarendon Press 1969.

²⁴ W roku tym ukazały się aż trzy edycje tego utworu: dwie łacińskie (odrębna dla Anglii oraz dla Kontynentu) i angielska. Zob. J. Donne: *Ignatius his Conclave*. Wstęp i oprac. T.S. Healy, Oxford: Clarendon Press 1969. T.S. Healy ustalił, że Donne napisał utwór po łacinie, a następnie sam dokonał tłumaczenia na język angielski.

²⁵ J. Donne: *Essayes in Divinity*. Edited with an Introduction and Commentary by Anthony Raspa. Montreal: McGills-Queen University Press 2001.

²⁶ J. Donne: *Devotions upon Emergent Occasions*. Red. J. Sparrow Cambridge: Cambridge University Press 1923; J. Donne: *Devotions upon Emergent Occasions: A Critical Edition with an Introduction and Commentary*. Red. E. Savage. Salzburg: Institut für englische Sprache und Literatur 1975; J. Donne: *Devotions upon Emergent Occasions*. Red. A. Raspa. Wyd. I Montreal: McGills-Queen University Press 1975; wyd. II. Oxford-New York: Oxford University Press 1987. Problemy związane z przełożeniem tego tytułu omawiam szczegółowo w dalszej części rozdziału.

prozą poruszają zagadnienia religijne. Charakter tej prozy ukształtował splot dwóch czynników. Pierwszym było pojawienie się pod koniec szesnastego stulecia nowego gatunku literackiego, eseju, który w Anglii zrobił szybką i błyskotliwą karierę, wywierając silny wpływ na tamtejszą literaturę. Drugim jest fakt, że życie umysłowe, społeczne i polityczne tego kraju za panowania Elżbiety I oraz wczesnych Stuartów było podporządkowane sprawom religii w sposób naprawdę bezprecedensowy. Musiało to rodzić silne napięcia i znajdować odzwierciedlenie w piśmiennictwie; z pewnością czyniło teologami pisarzy, których wewnętrzna wrażliwość nie ciążyłaby aż tak ku sprawom duchowym w mniej żarliwej epoce. Każdy z tych czynników wymaga osobnego omówienia, aby pokazać, w jaki sposób Donne wpisuje się w ferment umysłowy swojej epoki, lecz z drugiej strony jak niezależne i oryginalne poglądy potrafił rozwinąć, a niekiedy też przemycić w swoich utworach.

1.2.1. Wpływ eseju w stylu Montaigne'a na twórczość prozatorską Donne'a

Twórcą eseju, tej pojemnej i giętkiej formy literackiej, był francuski pisarz Michel de Montaigne (1533–1592). Dwie księgi jego *Prób* ukazały się w roku 1580, trzecia osiem lat później. Recepcja angielska tego dzieła była niemal natychmiastowa i dzieło to padło na podatny grunt, ponieważ doskonale wpisywała się w umysłowe tendencje i aspiracje późnej epoki elżbietańskiej i ery wczesnych Stuartów. Przede wszystkim Montaigne uczynił przemyślenia literackie dalece subiektywnymi, sceptycznymi i opartymi na introspekcji. Zerwał ze scholastyczną zasadą korespondencji między rodza-

jem literackim a profesjonalną pozycją i autorytetem piszącego, stawiając się w wygodnej roli literackiego amatora. Jego eseje odwoływały się więc do swobodnej anegdoty, dowcipu, erudycyjnego kaprysu i paradoksu, umożliwiając połączenie najpoważniejszych i najbardziej osobistych przemyśleń z elementami żywej satyry. Ich atmosfera duchowa była zaprzeczeniem konserwatywnego, biurokratycznego i opresyjnego skostnienia, które panowało na ówczesnych uniwersytetach angielskich, zwłaszcza w Oxfordzie²⁷. Pierwszy przekład *Prób* na język angielski sporządził John Florio i wydał w roku 1603. Wykształceni Anglicy czytali jednak Montaigne'a w oryginale lub w manuskryptach na długo przed tą chwilą, a jego specyficzny styl i nastawienie intelektualne stanowiły natchnienie dla licznych samodzielnych prób literackich, które powstawały w Anglii od ostatniej dekady panowania Elżbiety I — najbardziej znane pod tym względem są opublikowane w roku 1597 *Essayes* Francisa Bacona²⁸, zaprzysięgłego wroga scholastycznych metod rozumowania i twórcy eksperymentu w takiej formie, którą dziś uznajemy za naukową.

Donne biegle władał językiem francuskim, do tego siedem najbardziej chłonnych lat swojej edukacji (1584–1591) z dużym prawdopodobieństwem spędził na kontynencie, głównie we Francji²⁹; kraj ten odwiedzał również

²⁷ D. Flynn: *Donne's Education*. W: *The Oxford Handbook...*, s. 420–421. Skostnienie i duszna atmosfera, o których mowa, powstało na skutek przemyślanych działań władz angielskich, które pod płaszczykiem walki o czystość protestanckiej doktryny prowadziły politykę zmierzającą do marginalizacji wszelkiej niezależnej myśli teologicznej i filozoficznej na uniwersytetach. Posługiwano się przy tym nawet zorganizowaną grabieżą i paleniem książek. Na osobną uwagę zasługują drastyczne środki, za pomocą których usiłowano uniemożliwić dzieciom katolików angielskich zdobycie jakiegokolwiek edukacji, tak w kraju jak i za granicą. Zob. D. Flynn: *John Donne and the Ancient Catholic Nobility*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press 1995, s. 131–147.

²⁸ J. Johnson: *The Essay*. W: *The Oxford Handbook...*, s. 226–227.

²⁹ Wobec szczupłości bezpośrednich świadectw biograficznych ustalenie, gdzie Donne przebywał i pobierał nauki między 1584 a 1591 rokiem jest bardzo trudne. Najbardziej wyczerpującą

kilkakrotnie później. Wobec jego nieprzeciętnego czytania, bezpośrednią znajomość dzieł Montaigne'a można uznać za nader prawdopodobną. Tak czy inaczej, liczne aluzje i nawiązania w utworach Donne'a świadczą przynajmniej o znajomości wczesnej eseistyki angielskiej³⁰. Ważniejszy od tego jest jednak fakt, że ewolucja prozy Donne'a opiera się na coraz głębszym zrozumieniu istoty eseju oraz możliwości twórczych, jakie oferuje ten gatunek — Montaigne i autor *Pchły* przeszli więc w literaturze podobną drogę.

Wczesne dzieła prozatorskie Donne'a, napisane przed 1610–1611 rokiem, czerpią głównie z rozmaitych odmian renesansowej satyry, a ich przesmiewcza zwięzłość i anegdotyczność bardzo przypomina wczesne eseje Montaigne'a. Należy podkreślić, że żywiołem tych utworów (a także wielu wczesnych listów Donne'a³¹) jest parodia gatunków literackich uznawanych w szesnastym i siedemnastym wieku za stateczne, poważne i odpowiednie dla uniwersyteckich autorytetów. Taki właśnie charakter noszą *Paradoksy i problemy*, wzorowane na *Pochwale głupoty* Erazma z Rotterdamu, oraz marginalna *Biblioteka dworzanina*, czyli katalog fikcyjnych książek pomysłem nawiązujący do fragmentu *Gargantuy i Pantagruela* Rabelaise'go. Kpiną podszyty jest również słynny *Biathanatos* z 1607–1608 roku, rozprawa poruszająca kwestię, czy akt samobójstwa jest z samej natury grzechem (z właściwym sobie humorem autor miał określić ten młodzieńczy pastisz scholastycznych

analizę tego problemu przedstawia Dennis Flynn. Zob. D. Flynn: *John Donne and the Ancient Catholic Nobility*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press 1995.

³⁰ K. Gartner Frost: *Holy Delight. Typology, Numerology, and Autobiography in Donne's Devotions upon Emergent Occasions*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1990, s.11–12. Jednym z najważniejszych źródeł literackich, będących podstawą dzieła Donne'a *Devotions upon Emergent Occasions* są dwa zbiory krótkich eseistycznych medytacji autorstwa jego przyjaciela biskupa Josepha Halla *The Arte of Divine Meditation* (1606) i *Occasional Meditations* (wyd. 1633).

³¹ R.C. Bald: *John Donne. A Life*. Oxford: Clarendon Press 1970, s. 134–135. Bald sugeruje, że poeta rozwścieczył swojego teścia, sir George'a More'a, nie tylko poślubieniem Ann More bez jego zgody, ale i nonszalancką formą listu, w którym go o tym fakcie powiadomił.

dysput mianem „dzieła nie Dr. Donne’a, lecz Jasia Donne’a³²”). Z drugiej jednak strony w *Biathanatosie* autor pomieścił sceptyczną dyskusję nad ważnym pojęciem prawa naturalnego, które to pojęcie Montaigne również atakował³³ — utwór ten jest więc złożoną eseistyczną odpowiedzią na dylematy religii oraz teologii. Jawnie kontrowersyjny, szyderczy i polemiczny³⁴ charakter *Biathanatosa* spowodował, że Donne nigdy nie myślał poważnie o publikacji tego dzieła; byłoby to zresztą niemożliwe ze względu na ostrą cenzurę i śmiertelnie niebezpieczne dla już zachwianych perspektyw życiowych autora. W zamian za to mógł pozwolić sobie na bardzo osobisty ton i większą niż przy innej okazji szczerść poglądów. Tego rodzaju sytuacja miała powtórzyć się jeszcze raz, kiedy tworzył *Essays in Divinity*: również wtedy rezygnacja z puszczania dzieła w obieg wydawniczy umożliwiła mu zajęcie wyraźnego stanowiska i szersze opisanie zrębów własnego systemu teologicznego opartego na trzech księgach, o którym jeszcze powiemy.

Odrębne miejsce wśród utworów prozatorskich Donne’a zajmują *Pseudomęczennik* oraz *Ignacy i jego konklawe*. Są to dwie polemiki polityczno-

³² J. Donne: *Letter LXVII. To Sir Robert Ker. April 1619*. W: J. Donne: *Selected Letters*. Red. P.M. Oliver. Manchester: Carcanet Press 2002, s. 88–89.

³³ R. Ornstein: *Donne, Montaigne and Natural Law*. „The Journal of English and Germanic Philology” 1956. Vol. 55. No 2, s. 214–215. Ornstein utrzymuje, że atak na pojęcie prawa naturalnego u Donne’a i u Montaigne’a są niezależne od siebie i wynikają ze sprzeciwu względem ciastnego dogmatyzmu, jakim obrosło to pojęcie w ciągu wieków.

³⁴ P.M. Oliver: *Donne’s Religious Writing. A Discourse of Feigned Devotion*. London and New York: Longman 1997, s. 163–164 oraz 169. Literackim tłem *Biathanatosa* był wysyp w początkach siedemnastego stulecia dzieł francuskich i angielskich traktujących o samobójstwie, z reguły zakazujących go w sposób kategoryczny. Głównym punktem ataku Donne’a w *Biathanatosie* jest jednak nieprzejednane stanowisko świętego Augustyna wobec samobójstwa. Na tezy pism tego ojca kościoła byli przeczuleni protestanccy teologowie, ponieważ zawierają one uzasadnienie reformowanej soteriologii. Por. M. Arshagouni Papazian: *The Augustinian Donne. „How a second S. Augustine”?* W: *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*. Red. M. Arshagouni Papazian. Detroit: Wayne State University Press 2003, s. 71–75. Autorka opisuje dogmatyczno-literacką burzę, jaką wywołało pierwsze „papistowskie” tłumaczenie *Wyznań* św. Augustyna na język angielski przez katolika sir Tobie Matthew w 1620 roku.

teologiczne, wymierzone w papieża i jezuitów, napisane na zamówienie anglikańskiej hierarchii i króla Jakuba I; trudno rozstrzygnąć, czy było to zamówienie bezpośrednie³⁵. Polemiki te Oliver słusznie określił mianem „traktatów na swoje czasy³⁶”, jako że obie zostały opublikowane tuż po napisaniu, a ich tło stanowiła bieżąca rozgrywka o ziemską władzę między papiestwem a angielskim królem — w której obie strony sporu były jednak nieprzejednane, zaślepione i zdolne do podłości. Z perspektywy kilku wieków można powiedzieć, że w pierwszej dekadzie siedemnastego stulecia papiestwo poniosło w tej grze całkowitą klęskę moralną, polityczną i propagandową; nieudolnymi działaniami przypieczętowało nie tylko akces Anglii do obozu protestanckiego, ale też wielowiekowe upośledzenie polityczne i społeczne katolików na Wyspach Brytyjskich. Kluczowym wydarzeniem był tu nieudany spisek prochowy Guya Fawkesa z 1605 roku, po którym angielski parlament wprowadził obowiązek składania przez wszystkie osoby uznane za dysydentów specjalnej przysięgi lojalności wobec króla; celowo sformułowano ją tak, aby raniła uczucia religijne katolików. Płomienna dyskusja, jaką to wzbudziło, i w której osobiście wypowiedzieli się zarówno papież, jak i Jakub I, pozostawiła po sobie fatalne wrażenie jezuickich kno- wań i podstępnych spisków Rzymu, nieliczącego się ani z rzeczywistością, ani z własnymi wiernymi. Miarą tego jest fakt, że w pewnym momencie sporu angielscy katolicy z arcybiskupem na czele, gorączkowo próbowali wy mówić się od ogłoszenia u siebie nowej papieskiej buli, żeby nie narazić się na kolejne prześladowania ze strony własnego państwa; papież jednak

³⁵ P.R. Sellin: *John Donne and 'Calvinist' Views of Grace*. Amsterdam: VU Boekhandel/Uitgeverij 1983, s. 1.

³⁶ P.M Oliver: *Donne's Religious...*, s. 163.

zupełnie nie potrafił zrozumieć powodów ich stanowiska i uparcie trwał przy swoich roszczeniach do najzupełniej świeckiej władzy nad Anglią³⁷.

Włączając się w tę publiczną rozgrywkę, Donne miał nadzieję na uzyskanie jakiejś świeckiej posady, od niemal dziesięciu lat żył bowiem z żoną i stadkiem dzieci na łaskawym chlebie przyjaciół. O ile jednak *Ignacy i jego konklawe* jest dość błahą satyrą menippejską i w znacznym stopniu kontynuuje parodystyczne wątki jego wcześniejszej twórczości, *Pseudomęczennik* ma bardziej złożony charakter, przede wszystkim ze względu na to, że Donne nie tylko przedstawia tam argumenty za składaniem przysięgi lojalności monarsze, lecz dokonuje głębszego rozrachunku z własną przeszłością, w której jezuickie wychowanie odgrywało potężną rolę. Pomimo wstrętu, jaki budzą u niego makiaweliczne działania zakonu, *Pseudomęczennik* nie osuwa się w stronę politycznej agitki, lecz pokazuje sedno sporu z wyczu-
ciem i oczami obu stron konfliktu. Tego rodzaju wyważenie racji i stłumie-
nie myśli paradoksalnej jest w prozie Donne'a rzadkim wyjątkiem i należy je przypisać oficjalnemu charakterowi publikacji³⁸.

Jak wiemy, *Pseudomęczennik* zyskał aprobatę Jakuba I, ale równocześnie stało się jasne, że król widzi miejsce Donne'a wśród anglikańskiego duchowieństwa i tylko taka droga kariery może się otworzyć przed poetą. Pokonanie wszelkich skrupułów wewnętrznych zajęło pisarzowi aż cztery lata (święcenia przyjął na początku 1615 roku), nie był to jednak czas stracony. Podjął bowiem wtedy szeroko zakrojone studia z zakresu teologii, które obejmowały między innymi pogłębianie znajomości prawa kanonicznego oraz naukę języka hebrajskiego i greckiego — pod kierunkiem tych samych

³⁷ Tamże, s. 172.

³⁸ Tamże, s. 180.

ekspertów, którzy przetłumaczyli i wydali wielkopomną *Biblię Króla Jakuba*³⁹. Bezpośrednim efektem tych intelektualnych i duchowych wysiłków stał się utwór zatytułowany *Essayes in Divinity*, który można traktować jako rzeczywistą cezurę, świadczącą o przełomie myślowym i literackim w twórczości Donne'a. Świecenia kapłańskie to raczej wydarzenie biograficzne, będące bardziej skutkiem niż przyczyną metamorfozy ducha i stylu pisarza. Tymczasem *Essayes in Divinity* zapowiadają ewolucję prozy Donne'a — jego kazań, *Devotions upon Emergent Occasions* oraz dojrzałej twórczości epistolograficznej — czyli pogłębienie obecnego w niej pierwiastka eseistycznego. Przeniósłszy akcent z satyry na kwestie teologii, ale pojętej i uprawianej nader indywidualnie, Donne miał przeszczepić na grunt prozatorski cechy charakterystyczne dla metafizycznej liryki. Równocześnie komplikowała się struktura jego utworów, przeobrażając się w podstawowy nośnik treści teologicznych.

Essayes in Divinity (Eseje teologiczne) powstałe między 1611 i 1615 rokiem, wydane dopiero pośmiertnie, to podwójne kazanie, nieprzeznaczone do wygłoszenia i będące rodzajem osobistej medytacji autora. Obie jego części stanowią szczegółową i wnikliwą egzegezę pierwszych wersetów Księgi Rodzaju i Księgi Wyjścia, podzieloną na wiele rozdziałów opatrzonych dodatkowo modlitwami. Co istotne, Donne dokonał tej egzegezy, przeszczepiając na grunt kazania treściowe i stylistyczne elementy eseju na modłę Montaigne'a. Otóż zachowane kazania Donne'a różnią się od typowej homiletyki protestanckiej tamtych czasów. Przede wszystkim pisarz nigdy nie ogranicza się w tekście homilii wyłącznie do nagiej i surowej egzegezy słowa biblijnego, co czynili wszyscy gorliwsi pastorzy siedemnastowieczni,

³⁹ R.C. Bald: *John Donne. A Life*. Oxford: Clarendon Press 1970, s. 280–282.

zwolennicy ciasno pojętej zasady *sola scriptura*. Jego wywody egzegetyczne są głębokie i sięgają wprost litery hebrajszczyzny, ale częstokroć okazują się tak zaskakujące, osobiste i paradoksalne, że bliżej im do intelektualnej poezji niż jakiegokolwiek ortodoksyjnej wykładni. Wspiera je niezwykle obrazowanie, świadome gry językowe, a także liczne nawiązania do tradycji chrześcijańskiej: do pism Ojców Kościoła i dzieł mistycznych, a nawet do wyklętych przez reformację apokryfów i legend chrześcijańskich (warto zauważyć, jak wiele razy, choćby w tekście *Devotions upon Emergent Occasions* Donne odwołuje się do ksiąg deuterokanonicznych, które protestantyzm odrzucił jako nienatchnione); temperament nie pozwalał mu także na zachowanie tonu jednolitej powagi: stąd elementy humoru w wielu jego homiliach, czasem dość daleko posuniętego, jak w kazaniu zatytułowanym *Death's Duell*⁴⁰, gdzie u słuchaczy, grzeszących cielesnie z kobietami podczas karnawału, dopatrzył się nazbyt dosłownego naśladownictwa postaci Chrystusa (jak oni dał się związać i uprowadzić wskutek pocałunku).

Z perspektywy stylistycznej najważniejszym chwytem późnego Montaigne'a, który zapożyczył Donne, było stosowanie tak zwanych zdań senekańskich — bardzo długich, luźnych okresów zdaniowych, które pozwalały ukryć zaskakującą metaforę lub pointę niemal w ostatnim słowie wielowersowej myśli. Wprowadzało to element sokratejskiej gry z czytelnikiem bądź słuchaczem kazania i wodzenia go na manowce. W pewnym sensie takim zdaniem stało się u Donne'a całe kazanie, albowiem ulubioną jego metodą było zasugerowanie na wstępie, że wywód egzegetyczny pójdzie w łatwym do przewidzenia kierunku, wsparcie tej argumentacji solidną hermenezą Biblii, a właściwym tokiem rozumowania zburzenie tej pracowitej iluzji,

⁴⁰ O trudnościach związanych tłumaczeniem tytułu tego kazania i o alchemicznej symbolice w nim zawartej mówię szerzej w podrozdziale 1.4.

wprawiające słuchaczy w zadziwienie. Dlatego słusznie jeden z krytyków określił kazania Donne'a jako koncepty do wygłoszenia z ambony⁴¹.

Późne eseje Montaigne'a odznaczają się coraz większym skomplikowaniem strukturalnym. U Donne'a występuje bardzo podobne zjawisko. W ostatniej dekadzie swojego życia wydał bowiem *Devotions upon Emergent Occasions* (1623) i przygotował do druku kazanie na własny pogrzeb⁴², które wydawca pierwszej, pośmiertnej, edycji angielskiej (1632) zatytułował *Death's Duell*⁴³. Są to utwory, w których precyzyjna struktura jest podstawowym nośnikiem paradoksalnych treści teologicznych — bez zgłębienia jej funkcji niepodobna zatem odczytać pełnego przesłania dzieła, co może sprawiać kłopoty współczesnemu czytelnikowi, nienawykłemu do szukania klucza interpretacyjnego właśnie tam.

1.2.2. Donne wobec napięć religijnych epoki

Donne w wyniku szeroko zakrojonych studiów i podróży po Europie zdobył gruntowne wykształcenie teologiczne. Obejmowało ono nie tylko dogłębną znajomość doktryny i tradycji chrześcijańskiej oraz prawa kanonicznego. Poeta władał językiem hebrajskim na tyle dobrze, aby cytować Talmud i był jednym z bardzo nielicznych ludzi swojego czasu, którzy z autopsji znali łacińskie tłumaczenie Koranu; w niepublikowanym za jego życia tekście *Essayes in Divinity* zaleca nawet duchownym anglikańskim

⁴¹ J. Mazzeo: *Renaissance and Seventeenth Century Studies*. New York: Columbia University Press 1964, s. 89.

⁴² J. Bevan: *Hebdomada mortium: The Structure of Donne's Last Sermon*. „The Review of English Studies. New Series”. Vol. 45. No 178 (May 1994), s. 188–189.

⁴³ Tamże s. 191–192.

propagowanie obu tych książek wśród wiernych — kontrast niejako dla kontrastu, dzięki któremu wyraźniej widać wyższość Biblii⁴⁴. Świadomość i postawa teologiczna Donne'a formowały się jednak nie tylko poprzez lekturę i pouczające wojaże. Uwarunkowania niespokojnej epoki sprawiły, że musiał stale zmagać się z trzema źródłami poważnych religijnych dylematów: były nimi wpływy radykalnego kalwinizmu, społeczno-polityczny problem katolicyzmu angielskiego oraz pełzający kryzys świadomości religijnej, którego podłożem był rozwój racjonalistycznej, sceptycznej nauki i zanik myślenia symbolicznego — mającego niedościgniony wzorzec w Biblii.

Zapatrywania radykalnych kalwinistów szesnastego i siedemnastego stulecia szły w dwóch kierunkach. Oczekiwali oni zmian organizacji kościoła i rządu w kierunku sterylnej teokracji genewskiego chowu; największy sukces pod tym względem mieli osiągnąć w Szkocji, gdzie całkowicie zlikwidowali urząd biskupów i wprowadzili specyficzną formę organizacji kościelnej zwaną prezbiterianizmem. Za życia Donne'a angielska monarchia nie dopuściła do takich zmian. Wpływy skrajnych kalwinistów wcześniej i trwale przeniknęły jednak do doktryny i praktyk przywróconego za Elżbiety I Kościoła Anglii, a ich propaganda znajdowała szeroki pozaoficjalny dostęp do ludności, głównie za sprawą najlepszego wówczas i najbardziej rozpowszechnionego przekładu Pisma świętego (przed ukazaniem się KJV w 1611), czyli *Biblii Genewskiej*, do której dołączano kalwińskie katechizmy⁴⁵. Niewątpliwie za sprawą kalwińskich zelotów aż do śmierci króla Jakuba I w 1625 roku normą stała się surowa w wyrazie postać liturgii anglikańskiej,

⁴⁴ A. Shell, A. Hunt: *Donne's Religious World*. W: *The Cambridge Companion to John Donne*. Red. A. Guibbory. Cambridge–New York–Melbourne–Madrid–Cape Town–Singapore–São Paulo: Cambridge University Press 2006, s. 66.

⁴⁵ P.M. Oliver: *Donne's Religious...* s. 28–30.

która była nastawiona przede wszystkim na kaznodziejstwo i odarta z zewnętrznych elementów rytuału. Ten stan nie odpowiadał zaskakująco wielu anglikańskim wiernym⁴⁶ i wreszcie wywołał reakcję przeciwną: od lat dwudziestych siedemnastego stulecia szybko utworzyły się zręby High Church, czyli tej formy anglikanizmu, która przywróciła elementy bogatej celebracji i wiele znaków rytualnych. Do tego ruchu Donne nigdy nie przystał, aczkolwiek wrogo wypowiadał się na temat protestanckiego sekciarstwa tudzież jego obrazoburczych zapędów, takich jak próba pozbycia się z kościoła „papistowskich” dzwonów czy nawet wizerunków Chrystusa⁴⁷.

Z perspektywy wierzącego człowieka, zwłaszcza wykształconego teologicznie, największy niepokój musiało wzbudzać to, że kalwinizm jest najradykałniejszym ze wszystkich odłamów protestantyzmu pod względem soteriologii. Zgodnie z luteranским kompromisem doktrynalnym zwanym *Formułą zgody*, opublikowanym w 1577 roku, Bóg chce zbawienia wszystkich ludzi i kieruje swą opatrnością tak do złych, jak i dobrych. Źródłem potępienia licznej rzeszy ludzi jest po prostu zamknięcie się przez nich na słowo Boże i działanie Ducha Świętego i właśnie przez to rozumie się predestynację. Jan Kalwin natomiast wyszedł od podobnego stanowiska, ale stopniowo je zaostrzał, aż zaczął twierdzić, że jedyną podstawą zbawienia lub potępienia jest nieodgadniona, suwerenna wola Boga: Bóg zbawia człowieka, aby ten uwierzył — wiara jest zatem pochodną wybrania do zbawienia, nie zaś jego warunkiem. Nic dziwnego, że takie ujęcie, zwane podwójną predestynacją, może stanowić źródło potężnego lęku o własne zbawienie lub prowadzić do bezbożnego życia, skutku zwątpienia w sens jakiegokolwiek skrucy

⁴⁶ Ch. Haigh: *English Reformations: Religion, Politics, and Society under the Tudors*. Oxford: Clarendon Press 1993, s. 289–291.

⁴⁷ R.V. Young: *Theology, Doctrine and Genre in Devotions upon Emergent Occasions*. „John Donne Journal”. T. 26 (2007), s. 380.

i nawrócenia⁴⁸; niejednorodność stanowiska samego Kalwina stała się pożywką dla sprzecznych interpretacji doktrynalnych i wszelkiej maści spekulacji. W Anglii do początku siedemnastego stulecia wpływowy był supralapsarianizm, zupełnie skrajny kierunek rozumienia myśli Kalwina, reprezentowany głównie przez jego następcę w Genewie Teodora Bezę. Szybko stało się jednak jasne, że utrzymanie tego stanowiska — zgodnie z którym Bóg przeznaczył niektórych do potępienia wiecznego jeszcze zanim nastąpił upadek ludzkości — zaprzecza boskiemu miłosierdziu i ma negatywne konsekwencje duszpasterskie. Dlatego po 1600 roku zdecydowana większość duchowieństwa anglikańskiego opowiedziała się za bardziej umiarkowanym rozumieniem predestynacji, które przenosiło boski wyrok na czas po grzechu pierworodnym i operowało pojęciem łaski nieodparte, czyli takiej, której człowiek przeznaczony przez Boga do zbawienia nie może odrzucić: w ten sposób uzasadniono charakterystyczną dla kalwinizmu absolutną suwerenność Boga i brak wolnej woli u stworzenia⁴⁹.

Donne nigdy nie zdradzał pociągu do spekulacji doktrynalnych, tego najgłębszego nerwu epoki. Przeciwnie, jego *Pseudomęczennika* i kazania przenikają irenistyczne, a często antypolemiczne tendencje⁵⁰. Oczywiście, trzeba uwzględnić fakt, że tekst zachowanych kazań Donne’a niemal zawsze jest owocem daleko idącej rewizji w stosunku do uprzednio wygłoszonej homilii⁵¹ i dlatego zawiera przede wszystkim poglądy ułożone i zgodne

⁴⁸ K. Karski, P. Jaskóła: *Predestynacja*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 16. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2012, s. 350–351.

⁴⁹ A. Shell, A. Hunt: *Donne’s Religious World*. W: *The Cambridge Companion to John Donne...*, s. 77–78.

⁵⁰ Zob. E. Levy-Navarro: *Breaking Down the Walls That Divide. Anti-Polemicism in the „Devotions upon emergent Occasions”*. W: *John Donne and the Protestant...*, s. 274.

⁵¹ P.M. Oliver: *Donne’s Religious...*, s. 236–237.

z oficjalną linią władz kościelno-państwowych⁵²; działał tu czynnik ostrej cenzury urzędowej, który wymuszał bądź rezygnację z publikowania, bądź ostrożność tonu⁵³. Jednak krążące za życia autora w manuskryptach listy, *Biathanatos* oraz *Essayes in Divinity* — a także *Devotions upon Emergent Occasions* oraz *Death's Duell*, dwa utwory, w których Donne częściowo zrezygnował ze zwyczajowej oględności i ze stosowania ezopowego języka: w obliczu śmierci pozwolił sobie na większą szczerość wypowiedzi⁵⁴ — przynoszą wizję chrześcijaństwa, w której człowiek jest zdolny do aktywnego współdziałania z łaską bożą i z silną nadzieją wyczekuje zesłania owej łaski: pogląd ten nie mieści się w kanonach kalwińskiej ortodoksji z jej biernością stworzenia i łaską nieodpartą; widać w nim echa katolickiego wychowania i scholastycznych lektur, na przykład św. Tomasza z Akwinu⁵⁵. Donne niechętnie wypowiadał się na temat predestynacji, ale warto podkreślić jest to, że ilekroć tak czynił, zajmował pozycję przeciwną Teodorowi Bezie i jego naśladowcom, zwalczając ich poglądy jako spekulacje niezdrowo skupione na smole i ogniu piekielnym⁵⁶. Nie jest dziełem przypadku, że właściwy tekst *Biathanatos* rozpoczyna się od szyderczego ataku na Bezę, który „chciał rzucić się z mostu udręczony pleniącym się na jego głowie łupieżem”⁵⁷. Ta anegdota, pozornie bez większego związku z dalszą treścią dzieła,

⁵² Tamże, s. 236–237.

⁵³ Zob. C. Susan Clegg: *Press Censorship in Jacobean England*. Cambridge: Cambridge University Press 2001, s. 20–68. W rozdziale pierwszym autorka szczegółowo omawia metody i praktyki cenzury angielskiej w początkach XVII stulecia.

⁵⁴ K. Gartner Frost: *Holy Delight. Typology, Numerology, and Autobiography in Donne's Devotions upon Emergent Occasions*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1990, s. 39 oraz 41.

⁵⁵ R. V. Young: *Theology, Doctrine and Genre in Devotions upon Emergent Occasions*. „John Donne Journal”. T. 26 (2007), s. 376–379.

⁵⁶ A. Shell, A. Hunt: *Donne's Religious World*. W: *The Cambridge Companion to John Donne...*, s. 77–78.

⁵⁷ J. Donne: *Biathanatos. A modern spelling edition with Introduction and Commentary by Michael Rudick and M. Pabst Battin*. New York–London: Garland Publishing 1982, s. 39. Przekład mój.

ma nader poważny wydźwięk, jeśli pojmimy, że następca Kalwina był dla Donne'a synonimem dogmatycznej ciasnoty poglądów, a zwłaszcza nieprzejednania względem ludzkiej grzeszności i słabości.

Chociaż fakt konwersji Donne'a na protestantyzm przypisuje się niekiedy dramatycznym okolicznościom, w jakich zmarł jego brat Henry (któs, najprawdopodobniej jezuici, zdradził władzom, że w jego domu zatrzymał się katolicki ksiądz — na skutek tego donosu Henry został wtrącony do więzienia i tam padł ofiarą jakiejś epidemii, pokłosa fatalnych warunków higienicznych⁵⁸). Przeczą temu aluzje obecne w prozie samego Donne'a, które sugerują dłuższe, wewnętrzne dojrzewanie do tej decyzji. Z drugiej strony, samą konwersję trzeba ujrzyć w nieco mniej romantycznym i czarno-białym świetle, niż to jest dzisiaj przyjęte. Otóż katolicyzm angielski został podporządkowany lokalnej władzy państwowej i *de facto* działał w warunkach niezależności od Rzymu już na długo przed decyzją Henryka VIII o odrzuceniu papieskiego prymatu. Kluczowe akty prawne, które zabraniały klerowi angielskiemu wnoszenia opłat na rzecz papieża, ogłaszania jego klątw i zarządzeń bez zgody króla oraz apelowania doń w sprawach sądowych, pochodzą z XIV wieku⁵⁹. Zmiany, które wprowadził Henryk VIII, praktycznie nie dotyczyły doktryny, nie były więc na ogół odczuwane jako radykalne, może z wyjątkiem likwidacji klasztorów z ich społecznikowskimi funkcjami. Elżbietę I namaścił na królową Anglii katolicki biskup i miażdżąca większość katolików w kraju była wobec niej szczerze lojalna⁶⁰. Taki stan i brak szerszych represji ze strony państwa utrzymał się przynajmniej do lat sześćdziesiątych szesnastego wieku. Niestety, Sobór Trydencki odmienił tę sytu-

⁵⁸ T. Cain: *Donne's political world*. W: *The Cambridge Companion to John Donne...*, s. 86.

⁵⁹ B. Kumor: *Anglikański Kościół*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 1. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1973, s. 580.

⁶⁰ T. Cain: *Donne's political world*. W: *The Cambridge Companion to John Donne...* s. 85–86.

ację. Działania wzmocnionego papieństwa zmierzały bowiem do ustanowienia ścisłej i bezpośredniej kontroli nad katolikami w Anglii oraz na obaleniu legalnych władz tego kraju i zastąpieniu ich kimś, kto wytępi tam herezję protestancką. Dla osiągnięcia tego celu papieże, głównie za pośrednictwem zakonu jezuitów, uznawali za stosowne sięgnięcie po wszelkie środki, w tym po organizację jawnych lub skrytobójczych spisków przeciw Elżbiecie i Jakubowi I, bądź podżeganie do nich — nie wspominając o metodach zwyczajnych, takich jak klątwa i interdykt. Nie skłaniając się bynajmniej ku protestanckiej propagandzie tamtej epoki, trzeba przyznać, że Rzym nie zwykł liczyć się z cierpieniem, a tym bardziej ze zdaniem angielskich katolików. Co prawda reakcja angielskich władz na jego poczynania była równie brutalna, systematyczna i odrażająca: należy nazwać ją po imieniu prześladowaniami i biurokratyczną dyskryminacją. Katolicy w Anglii, najczęściej bez własnej winy ani chęci, znaleźli się więc między młotem a kowadłem — tępieni przez własne państwo jako nielojalni i naciskani przez papieża, aby to samo państwo kontestowali, włącznie z zachętą do zamordowania własnego monarchy. Najbliższa rodzina Donne’a tkwiła w samym oku tego cyklonu: po kądzieli był on krewnym sir Tomasza More’a, ściętego za sprzeciw wobec zerwania więzów Anglii z papieżem; jego wujowie Ellis i Jasper Heywood byli jezuitami, silnie zaangażowanymi w prowadzenie potajemnych misji katolickich na terenie Anglii, a Jasper miał nawet bezpośredni związek ze zbrojnym sprzysiężeniem przeciw rządowi Elżbiety I na początku lat osiemdziesiątych szesnastego wieku⁶¹, aczkolwiek był przeciwny polityce własnego zakonu względem Anglii⁶². Te doświadczenia, bezsensowna

⁶¹ Szerzej na ten temat zob. D. Flynn: *John Donne and the Ancient Catholic Nobility*. Bloomington, Indiana, Indiana University Press 1995, s. 98–131.

⁶² T. Cain: *Donne’s political world...*, s. 86.

śmierć rodzzonego brata w więzieniu⁶³ oraz wydarzenia pierwszej dekady siedemnastego wieku ze spiskiem Guya Fawkesa na czele sprawiły, że Donne nabrał niewątpliwie obrzydzenia do papieskich i jezuickich machinacji politycznych, które przyniosły katolikom angielskim tylko morze cierpień. Jego krytyka poczynąń zakonu wyrażona w *Pseudomęczenniku* oraz *Ignacym* brzmi mocno i szczerze.

Taki stan rzeczy oraz zakorzenione tradycje kościelnej autonomii sprawiły, że przejście do Kościoła Anglii wielu wydawało się wyjściem rozsądnym i w pewnym stopniu patriotycznym, mimo że oficjalna doktryna tego kościoła była niewątpliwie przesiąknięta kalwinizmem. Sądzę jednak, że najważniejsza przyczyna konwersji Donne'a była inna. Mniej oficjalne jego wypowiedzi wskazują na to, że nie traktował własnej konwersji na protestantyzm jako radykalnego zerwania z dawną wiarą, lecz jako wyzwolenie od ciasnych przegródek wyznaniowych w kierunku głębiej i szerzej pojętego chrześcijaństwa⁶⁴. Był wszakże ostrym krytykiem Soboru Trydenckiego, któremu zarzucał rozpętanie przemocy i tendencję do przekształcania każdej opinii religijnej w dogmat obwarowany stosem⁶⁵. Ale podkreślał zwłaszcza to, że Sobór ten drastycznie ograniczył katolikom swobodę badania i interpretacji Biblii, rezerwując takie działania dla absolutystycznej władzy kościelnej⁶⁶. Kierunek tej krytyki jest znamieny, pokazuje bowiem, że za

⁶³ R.C. Bald: *John Donne. A Life*. New York: Oxford University Press 1970, s. 58–59.

⁶⁴ A. Guibbory: *Donne and Apostasy*. W: *The Oxford Handbook...*, s. 666–667.

⁶⁵ T. Cain: *Donne's political world*, s. 86.

⁶⁶ Dekret Soboru Trydenckiego w sprawie wydawania i użytkowania ksiąg świętych zob. *The canons and decrees of the sacred and oecumenical Council of Trent*. Przeł. J. Waterworth. London: Dolman 1848, s. 20–21. Edycja elektroniczna tego wydania dostępna jest na stronie <<http://history.hanover.edu/texts/trent/ct04.html>> (03.04.2014). O krytyce postanowień Soboru Trydenckiego w utworach Donne'a zob. J. Johnson: *John Donne and Paolo Sarpi. Rendering the Council of Trent*. W: *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*. Red. M. Arshagouni Papazian. Detroit: Wayne State University Press 2003, s. 90–108.

serce chrześcijaństwa Donne uważał kontemplację życiodajnego Słowa: to otwarcie się lub zamknięcie na bogactwo jego sensów decyduje o zbawieniu. Dlatego między twórczością prozatorską Donne'a a jego metafizyczną liryką istnieje ścisły związek. Wpływy włoskiego i hiszpańskiego konceptyzmu, który dążył do postrzegania i wyrażania korespondencji między makro- i mikrokosmosem za pomocą paradoksalnych konstrukcji myślowych, zarazem wewnętrznie spójnych i sprzecznych⁶⁷, stanowią tylko jedno ze źródeł poetyki Donne'a. Drugim były silnie alegoryczne i paraboliczne tradycje angielskiej literatury⁶⁸, na które nałożyła się reformacja, kładąca nacisk na obcowanie ze Słowem bożym. U Donne'a piętrowy model metafizycznej liryki z jej śmiałą warstwą realistyczną i obfitością sensów złożonych i naddanych bierze początek nie tyle w modnych teoriach poetyckich, co w metodzie odczytywania Biblii, w głęboko zakorzenionej i przeżywanej kontemplacji Pisma Świętego przeszczepionej na grunt liryki. Bez względu na rodzaj literacki jego twórczość jest myślowo gęsta — nie tylko z powodu obecnych w niej paradoksów i konceptów, lecz dlatego, że słowo ujmuje ona jako głęboko pojęty symbol, w którym spoczywa zarówno sens dosłowny, jak i bogactwo sensów alegorycznych i eschatologicznych, wskazujących na Boga-Stwórcę i na wydarzenia upadku, wcielenia i odkupienia.

W miarę jak Donne utożsamiał się z reformacją i jej praktykami, coraz mocniej odchodził od poezji na rzecz takiego typu prozy, w którym miejsce centralne zajmuje odczytanie i kontemplacja Biblii, Słowa-Źródła. Jednak z biegiem czasu nawet protestantyzm wydał mu się niewystarczający

⁶⁷ J.A. Mazzeo: *A Critique of Some Modern Theories of Metaphysical Poetry*. W: *Seventeenth-Century English Poetry: Modern Essays in Criticism*. Red. W.R. Keast. New York: Oxford University Press, s. 64.

⁶⁸ Emanacją ich jest dzieło Chaucera. Na temat alegorycznego podtekstu w średniowiecznym poemacie *Pan Gawen i Zielony Rycerz* zob. J.R.R. Tolkien: *Pan Gawen i Zielony Rycerz*. W: J.R.R. Tolkien: *Potwory i krytycy*. Kraków: Vis-à-vis. Etiuda 2010, s. 105–148.

w podkreślaniu roli języka symbolicznego. Stosunkowo wcześniej włączył więc nieortodoksyjną symbolikę alchemiczną do swoich kazań i miał posuwać się tak daleko, że w ostatnim z nich, *Death's Duell*, utożsamiał Chrystusa z kamieniem filozofów, a jego zbawczą mękę — z *opus magnum*, procesem alchemicznej transmutacji, który rozciągnie się na wszystkich wierzących i zapewni im nieśmiertelność. Co więcej, już w tekście *Pseudomęczennika* pojawiają się u Donne'a elementy osobistego systemu symboliczno-teologicznego, opartego na wzajemnej korespondencji trzech ksiąg: Księgi Stworzeń, Pisma Świętego i Rejestru Zbawionych. Mimo pewnego osadzenia w scholastycznych lekturach⁶⁹, należy uznać ów system za osobisty wynalazek Donne'a. Poeta rozwinął go i pełniej objaśnił w tekście *Essayes in Divinity*⁷⁰, by przytoczyć raz jeszcze w późniejszym o dekadę utworze *Devotions upon Emergent Occasions*, wyrosłym z długoletniej praktyki egzegezy biblijnej na potrzeby kaznodziejstwa⁷¹. Tym samym Donne zapoczątkowuje w literaturze angielskiej ciekawą linię poetów, którzy w miarę artystycznego dojrzewania podjęli próbę wypracowania osobistego systemu teologiczno-symbolicznego. Taki właśnie system stworzył William Blake ze swoją skomplikowaną mitologią. Spotykamy go także w późnych wierszach Williama Butlera Yeatsa, nad którymi ciąży wizja spiralna i ognisty tygiel świętego Bizancjum. Również Immanentna Wola u Thomasa Hardy'ego wypływa z wewnętrznej potrzeby zbudowania modelu teologicznego, który objąłby i odpowiednio uwypuklił te cechy absolutu, które nie dość poruszają kano-ny i praktyki oficjalnej religii.

⁶⁹ J. Donne: *Devotions upon Emergent Occasions*. Wstęp i komentarz A. Raspa. New York: Oxford University Press 1987, s. xxviii–xxix.

⁷⁰ Tamże s. xxvi–xxvii. Szerzej temat ten omawiam w podrozdziale 1.3.3.

⁷¹ J. Mueller: *Exegesis of Experience: Dean Donne's „Devotions upon Emergent Occasions”*. „Journal of English and Germanic Philology” 67 (January 1968), s. 7.

1.3. *Devotions upon Emergent Occasions* czyli Medytacje Donne'a

W 1624 roku wyszły drukiem dwie angielskie edycje dłuższego utworu Donne'a prozą, którego pełny tytuł brzmi: *Devotions upon Emergent Occasions and severall stepes in my Sickness, digested into Meditations upon our Humane Condition, Expostulations and Debatelements with God, Prayers upon the severall Occasions, to him*. W anglosaskiej praktyce wydawniczej i krytyce literackiej najczęściej skraca się go do postaci *Devotions upon Emergent Occasions*, niekiedy zaś używa się zastępczej frazy *Donne's Devotions*. W kontekście mojego całościowego przekładu, stanowiącego dodatek do tej rozprawy, nie od rzeczy będzie wyjaśnić już na wstępie, jak wiele subtelnych sensów dzieła ukrył Donne w tym tytule i jak skrajnie trudny jest on do przełożenia na język polski.

Pierwsza trudność tłumaczeniowa leży już w słowie *devotions*. W języku polskim dewocja nieodparcie kojarzy się z bigoterią. W angielszczyźnie jednak wyraz ten nie ma negatywnej konotacji i wskazuje na określoną tradycję literacką: na wielowiekowy i różnorodny nurt piśmiennictwa chrześcijańskiego, tworzonego z myślą o duchowym zbudowaniu czytelnika i pobudzeniu jego życia wewnętrznego. Określając dzieło takim mianem, Donne odsłania swój afirmatywny stosunek do tradycji literatury chrześcijańskiej jako całości, w tym do dzieł i postaw nie zawsze bliskich obozowi reformacji. Otóż około roku 1600 w angielskiej literaturze religijnej nastąpił wyraźny przełom. Szesnaste stulecie upłynęło jej głównie wśród polemik wyznaniowych z katolikami, natomiast pierwsza dekada rządów dynastii

Stuartów przyniosła ustalenie się dominującej pozycji Kościoła Anglii. Zakończyła się też wówczas pierwsza, najważniejsza faza asymilacji reformowanej doktryny i obyczaju przez społeczeństwo angielskie. W ślad za tym teksty polemiczne stopniowo ustąpiły modlitewnikom, drukowanym kazaniom i rozmaitym przewodnikom życia duchowego, przystosowanym już do nowej teologii i wrażliwości⁷². Autorami tego rodzaju pism pozostali jednak dawni polemiści, gorliwi protestanci, w tym duchowni anglikańscy. Wszyscy oni mieli tendencję do ścisłego, a niekiedy kurczowego trzymania się zasady *sola scriptura*, która w rzeczach boskich nakazuje opierać się wyłącznie na słowach Pisma Świętego, a odrzucać wszystko, co ma posmak kościelnej tradycji i nawiązania do niej. Donne postępował wszakże odwrotnie — na czym bez wątpienia zaciążyło jego katolickie pochodzenie, temperament i nieprzeciętna erudycja. Był więc niepoślednim egzegetą Biblii, ale czynił również użytek z rozległej wiedzy na temat dawniejszych tradycji i dzieł mistycznych, filozoficznych, dewocyjnych i obrzędowych (poczynając od pisarzy starożytnych, Ojców Kościoła, autorów średniowiecznych, a na medytacji jezuickiej skończywszy). Cała ta wiedza, mimo konwersji na protestantyzm i nacisku ówczesnego środowiska kaznodziejskiego, pozostała dla niego żywym źródłem inspiracji, z którego nie wahał się korzystać nawet w kazaniach. *Devotions upon Emergent Occasions* śmiało można nazwać tworem teologa-erudyty, tak wiele zawierają odniesień do intelektualnych pokładów chrześcijaństwa. Słowo *devotions* konotuje więc pewną strategię teologiczno-literacką i nosi posmak twórczego samookreślenia, niełatwy do oddania w innym języku.

⁷² K. Gartner Frost: *Holy Delight...*, s. 4–5.

Jeszcze większe trudności przynosi tłumaczowi skrajnie wieloznaczny zwrot *emergent occasions*. Na najprostszym poziomie oznacza on tyle, co „niespodziane wypadki” i przywołuje dramatyczne okoliczności powstania utworu. Mianowicie pod koniec 1623 roku Donne przeszedł kolejno dwie wirusowe infekcje⁷³. Druga z nich, atakując osłabiony już organizm, przybrała formę niemal śmiertelną. Poeta trzy tygodnie listopada walczył o życie, a rekonwalescencja przeciągnęła się aż do wiosny następnego roku. Jej pierwszy, krytyczny etap przypadł na okres adwentu. W ciągu czterech grudniowych tygodni Donne, nie wstając jeszcze z łóżka, ukończył całe dzieło — i z pewnością wiele z atmosfery adwentowej liturgii, liturgii oczekiwania, pielgrzymowania i obietnicy, duchowej historii niemocy i wyzdrowienia wskutek bożej łaski przeniknęło do powstającego tekstu.

Przymiotnik *emergent* w jednym z archaicznych znaczeń można jednak oddać jako „paschalny”, bowiem wskazuje na żydowski nowy rok, biorący początek w wydarzeniu wyjścia Izraela z Egiptu. Przełożenie *emergent occasions* jako „wydarzenia paschalne” jest tropem nader odpowiednim z dwóch względów. Po pierwsze dzieło Donne’a traktuje o śmiertelnej chorobie i kieruje myśl czytelników ku wielkanocnemu misterium śmierci i odkupienia Chrystusa, wyprowadzającego dusze zmarłych z otchłani. Po drugie, Donne był biegłym hebraistą, a w jego późnych utworach kluczowe znaczenie ma paschalny motyw przejścia Izraelitów przez Morze Czerwone, skojarzony jeszcze z symboliką alchemiczną⁷⁴.

We właściwym tekście dzieła Donne parokrotnie używa też wyrazu *occasion* w jego równie archaicznym sensie odnoszącym się do zachodu słońca. Tym samym równie uprawnione byłoby przełożenie tytułowej frazy

⁷³ J. Donne: *Devotions upon Emergent Occasions...*, s. xiv–xv.

⁷⁴ Szerzej kwestię tę omawiam w podrozdziale 1.4.

jako „niespodziane zmierzchy”. Mowa tu bowiem o kruchości kondycji ludzkiej, a pośrednio o zjawiskach astronomicznych — tymczasem podstawę wielu ważkich konceptów w *Devotions* stanowi astrologia, widziana z perspektywy systemu Ptolemeusza, oraz biblijna historia króla Ezechiasza, osią której jest motyw choroby postrzegany na tle zjawiska przesilenia zimowego i cudownego cofnięcia cienia na zegarze słonecznym — rękami uzdrowienia władcy przez Jahwe.

Emergent occasions można także przetłumaczyć jako „nieoczekiwane szanse”. Donne sygnalizuje bowiem moralne korzyści płynące z lektury oraz zapowiada, że *Devotions* i ich religijne oddziaływanie opierają się na bardzo specyficznej technice powracających obrazów i symboli, która ma za zadanie poruszyć sumienia czytelników i skłonić ich do przemiany życia⁷⁵.

Aby choć częściowo oddać obfitość sensów, które Donne pomieścił w oryginalnym tytule swego dzieła, zdecydowałem się na poprzedzenie właściwego tekstu utworu następującym tytułem pełnym: *Pobożne, pożyteczne i zaskakujące Rozmyślania nad dniami sądnymi, dniami niespodzianego zmierzchu oraz kilka stadiów, jakie przebyłem podczas swej choroby*. Odbiega on wprawdzie od zwięzłości pierwowzoru, dzięki temu jednak obejmuje najważniejsze problemy poruszane przez dzieło i podkreśla barokowy charakter całości. Określenie „dni sądne” nie jest tu wyłącznie poetyzmem, lecz nawiązuje do tekstu czternastej Medytacji, gdzie Donne szeroko opisuje kryzys swojej choroby w perspektywie astrologicznej. Natomiast słowo „rozmyślania” wydaje się ciekawym ekwiwalentem angielskiego *devotions*. Donne najwyraźniej chciał bowiem podkreślić ciągłość pobożnej literatury chrześcijańskiej — na przekór niektórym zelotom reformacji. W polskiej tra-

⁷⁵ Technikę tę szerzej opisuję w podrozdziale 1.3.3.

dycji literackiej utrzymuje się do dzisiaj wdzięczna pamięć o średniowiecznych zabytkach, *Rozmyślaniu przemyskim* i *Rozmyślaniach dominikańskich*, toteż użycie tego właśnie słowa zadzierzga w polszczyźnie pożądaną więź między teraźniejszością a dawnymi pokładami chrześcijaństwa.

W dalszej części tej rozprawy używam jednak tytułu skróconego: *Medytacje*⁷⁶. Ma to głębsze uzasadnienie niż tylko wygoda piszącego i Czytelników. Po pierwsze, tytuł taki znakomicie odzwierciedla strukturę utworu, która jest wyjątkowo skomplikowana, a zarazem szalenie istotna dla zrozumienia jego przesłania. Po drugie, słynny fragment XVII medytacji Donne'a został przełożony przez Bronisława Zielińskiego jako motto powieści Ernesta Hemingwaya *Komu bije dzwon* i w tej postaci urósł do rangi tekstu kultury znanego każdemu wykształconemu Polakowi. XVII medytację przełożył również w całości Stanisław Barańczak. Stąd tytuł *Medytacje* zdobył już sobie u polskich czytelników pewne prawo obywatelstwa, mimo że przetłumaczony tym sposobem tekst obejmuje zaledwie drobny ułamek *Devotions upon Emergent Occasions* Donne'a. Po trzecie, jednym z wielu pierwowzorów dzieła Donne'a była praca jego serdecznego przyjaciela biskupa Josepha Halla *The arte of divine meditation* (1606). Hall powiedział w tym utworze, że medytacja ożywia ludzką pobożność, lecz jest bezużyteczna, jeśli nie porusza serca i nie nakierowuje pożądania człowieka ku rzeczom boskim. Co więcej, podzielił medytacje na dwie grupy, w zależności od tego, czy są one dobrowolnym zaprzęgnięciem umysłu do spraw teologicznych, czy pojawiają się

⁷⁶ Ze względu na mylącą zbieżność nazw w dalszej części tej rozprawy słowo *Medytacje* pisane kursywą i z dużej litery odnosi się do całości utworu Donne'a *Devotions upon Emergent Occasions*. Słowo „Medytacja”, pisane bez kursywy i z wielkiej litery oznacza jeden lub więcej z dwudziestu trzech rozdziałów, na które podzielone są *Devotions upon Emergent Occasions*. Natomiast słowo „medytacja” pisane z małej litery i opatrzone numeracją łacińską oznacza tylko pierwszy z trzech członów każdej takiej Medytacji (obok wymówki i modlitwy).

na skutek jakiegoś zewnętrznego wydarzenia — nagłego bodźca wyrywającego chrześcijanina z religijnej oziębłości i prowadzącego ku modlitwie. Ten drugi typ nazwał medytacją „wzbudzoną przez zewnętrzne wypadki”, „occasioned by outward occurrences”⁷⁷. Jak zobaczymy, Donne nie tylko podzielił swoje *Devotions* na dwadzieścia trzy rozdziały zwane *Medytacjami*, ale w strukturze każdej z nich poszedł ściśle po medytacyjnej linii zakreślonej przez Halla. Mało tego, Hall sam stworzył zbiór takich krótkich eseistycznych medytacji inspirowanych najróżniejszymi obserwacjami, np. szczekaniem psa lub widokiem kurtyzany w powozie. Chociaż na jego wydanie zdecydował się dopiero w 1633 roku, wszystko wskazuje na to, że jego *Occasional Meditations* powstały na długo przed *Devotions upon Emergent Occasions* Donne’a⁷⁸, ponieważ ten zapożyczył i gruntownie przekształcił tematy wybranych medytacji Halla, w tym medytację o dźwięku dzwonu pogrzebowego⁷⁹. Słowo „Medytacje” ma więc także uzasadnienie historycznoliterackie.

1.3.1. Protestantka teologia zbawienia a struktura *Medytacji* Donne’a

Wizja człowieka, zbawienia i pobożności w *Medytacjach* Donne’a są protestanckie z ducha⁸⁰. Przejawia się to zarówno w kwestiach drobnych

⁷⁷ K. Narveson: *The Devotion*. W: *The Oxford Handbook...*, s. 308.

⁷⁸ F. Livingstone Huntley: *Bishop Joseph Hall and Protestant Meditation in Seventeenth-Century England: A Study with Texts of “The Arte of Divine Meditation (1606) and “Occasional Meditations” (1633)*. Binghamton, New York: Center for Medieval and Early Renaissance Studies 1981, s. 35.

⁷⁹ K. Gartner Frost: *Holy Delight...*, s. 11–12.

⁸⁰ Niektórzy badacze podkreślają wpływ tradycji katolickiej i medytacji jezuickiej na formę *Devotions upon Emergent Occasions* jednakże ich stanowisko wydaje mi się nieprzekonujące,

(takich jak konsekwentne określanie słowem *saint* wyłącznie ogółu zbawionych, aby podkreślić brak ich wstawiennictwa), jak i w głębszej podbudowie teologicznej dzieła. Warto zwrócić uwagę, że *Medytacjom* otwarcie patronuje święty Augustyn — wynalazca duchowej autobiografii oraz najważniejszy protoplasta luterkańskiej i kalwińskiej soteriologii, którego późne pisma, z tego właśnie powodu, były przez kontrreformację traktowane z dystansem i podejrzliwością. Otóż Augustyn, zwłaszcza w *Wyznaniach*, utrzymywał, że obecność Boga jest bezczasowa i w jej obliczu cała historia konkretnego człowieka ma znaczenie tylko o tyle, o ile jest świadectwem zmiany duchowej, a ponieważ taka zmiana jest zawsze dziełem Opatrzności, przypomnienie o niej będzie aktem pobożności (*devotio*) ze strony piszącego⁸¹. To wzorem bohatera *Wyznań* chory z *Medytacji* Donne'a posiada równocześnie rysy indywidualne i jest typem chrześcijanina podlegającego metamorfozie duchowej: dzieje tej przemiany opisuje, aby dostarczyć dobrego przykładu czytelnikom.

Ale wpływ Augustyna zaznaczył się tu także przez szczególny nacisk na grzech, powszechność wiecznego potępienia i absolutną zależność zbawienia człowieka od woli Boga⁸². Należy przypomnieć, że poglądy tego świętego na łaskę i zbawienie ewoluowały w kierunku coraz większego pesymizmu, aż w polemikach z Pelagiuszem doszły do punktu, w którym zbawienie, przywilej nielicznych, zależy już tylko od niedocieczonej decyzji Boga; ludzkie uczynki tracą tu wszelkie znaczenie. Tysiąc lat po Augustynie te idee podchwycił Marcin Luter i przetworzył w soteriologiczne zasady *sola*

zwłaszcza jeśli spojrzeć na ten utwór Donne'a pod kątem struktury. Zob. B. Conti: *The Devotions: Popular and Critical Reception*. „John Donne Journal”. Vol. 26 (2007), s. 370–371.

⁸¹ K. Gartner Frost: *Holy Delight...*, s. 21.

⁸² B. Nelson: *Pathopoeia and the Protestant Form of Donne's Devotions upon Emergent Occasions*. W: *John Donne and the Protestant Reformation...*, s. 251–252.

gratia i *sola fide*, zgodnie z którymi natura ludzka jest nieodwracalnie zepsuta i zwrócona przeciw Bogu, a odkupienie nie następuje wskutek spełniania dobrych uczynków, lecz stanowi niczym nieuzasadnione i w pełni dobrowolne udzielenie człowiekowi łaski przez Boga⁸³. Aby przyjąć tę łaskę, chrześcijanin powinien uznać w głębi serca własną bezdenną grzeszność i stan całkowitej zależności od Boga, a potem odpowiedzieć wiarą w Chrystusa. Dlatego właśnie protestancka literatura pobożnościowa w siedemnastym wieku, zwłaszcza zaś kazania, kładła nacisk na przebudzenie serca, by człowiek dostrzegł własne dogłębne zepsucie wewnętrzne i w ten sposób otworzył się na niezасłużoną łaskę⁸⁴. *Medytacje* Donne'a również odzwierciedlają właśnie ten protestancki schemat zbawczy. Fizyczne objawy schorzenia są w nich drugorzędne, a na plan pierwszy wysuwa się równoległa duchowa choroba grzechu, podkreślana z żarliwością, która współczesnemu czytelnikowi może wydać się niekiedy rażąca. Ujęcie zastosowane przez ich autora jest wszakże bardzo szczególne: przekazowi wyżej opisanej doktryny służy nie tylko treść, ale i przemyślna i niepowtarzalna struktura dzieła.

Cały tekst *Devotions upon Emergent Occasions* dzieli się na dwadzieścia trzy rozdziały zwane *Medytacjami*. Wyznaczają one kolejne stopnie choroby, od pierwszych objawów, przez kryzys, zdrowienie aż do finałowej obawy przed nawrotem. Każda *Medytacja* ma budowę trójdzielną i składa się z medytacji, wymówki (ang. *expostulation*), będącej rodzajem wadzenia się duszy z Bogiem na wzór dotkniętego cierpieniem Hioba, oraz modlitwy. Wspomnieliśmy już o głębszych implikacjach frazy *emergent occasions*. Na-

⁸³ O ewolucji poglądów Augustyna na łaskę i ich pozytywnej recepcji w kręgach reformowanego duchowieństwa w XVII wiecznej Anglii, ze szczególnym uwzględnieniem nabożnego stosunku do Wyznań zob. M. Arshagouni-Papazian: *The Augustinian Donne. How a „Second S. Augustine”?*..., s. 67–71.

⁸⁴ B. Nelson: *Pathopoeia and the Protestant Form of Donne's Devotions...*, s. 251.

wet jeśli uwzględnimy jej moralny, paschalny i eschatologiczny sens, na plan pierwszy mimo wszystko wysunie się zaskoczenie chorego tym, jak gwałtownie pogarsza się jego fizyczny stan, jak prędko śmierć czyni w jego ciele postępy. Na planie duchowym taka interpretacja nasuwa myśl o rytmie wewnętrznego umierania wskutek grzechu. Medytacje charakteryzuje bowiem niezwykle trafna psychologicznie sinusoida maligny⁸⁵. Z jednej strony pełne są obrazów śpiączki chorego, niezdrowej drzemki, leżenia żywcem w grobie. Okresy letargu przetykają jednak chwile krótkotrwałego pobudzenia percepcji i nadzwyczajnego wzlotu myśli, które obserwuje się niekiedy w stanach przedagonalnych jako desperacką formę obrony mózgu przed śmiercią. W *Medytacjach* te dwa bieguny gorączki, afektywny i katatoniczny, symbolizują duchową niewrażliwość oraz ostry, podrywający bodziec — dzieło Opatrzności — który pozwala człowiekowi na przebudzenie i dostrzeżenie zamysłu bożego: zamysłem tym jest podporządkowanie się chorego woli Stwórcy na skutek uznania własnej mizერი i nicości kondycji ludzkiej jako takiej. Wspomniany bodziec przychodzi na skutek niespodziewanych doświadczeń towarzyszących chorobie, takich jak bezsenność, dzwony dobiegające zza okna czy fakt, że wezwany lekarz przybywa sam i że zdradza objawy lęku (temat piątej i szóstej *Medytacji*). O bodźcu właśnie mówią te znaczenia frazy *emergent occasions*, które można oddać w przekładzie jako „zaskakujące doświadczenia” i „wyłaniające się szanse” — dla chorego będą to okazje do nawrócenia i zbawienia, dla czytelnika szanse na odniesienie korzyści moralnej z lektury i ukazanego przykładu.

⁸⁵ Tamże, s. 259.

Analizując trójdzielną strukturę poszczególnych *Medytacji*, zauważamy, że przedstawia ona ścieżkę pielgrzymującego chrześcijanina wedle zasad reformowanej soteriologii: w każdej z nich wstępna medytacja odpowiada reakcji na bodziec duchowy, niewątpliwie zesłany przez Opatrzność. Raz pobudzony jakąś obserwacją czy nowym doświadczeniem, chory zaczyna dostrzegać i roztrząsać żywe, poetyckie obrazy, unaoczniające mu jego fatalny stan fizyczny i duchowy. Zwróćmy uwagę, że pod koniec X wymówki Donne zamieścił jeszcze znamieny i nieprzypadkowy passus o grzechach tajemnych. Chodzi o obce dogmatyce katolickiej, lecz obecne w pismach świętego Augustyna pojęcie grzechów, które człowiek z pewnością by popełnił, gdyby nie uchroniła go przed tym niezasłużona łaska miłosiernego Boga⁸⁶. To nawiązanie jest bardzo bliskie kalwińskiej i luterńskiej metafizyce, gdyż wskazuje na nieusuwalną żadnymi uczynkami ani staraniami inklinację do zła wpisaną w ludzkie serce. Inklinację tę podkreślają również uparcie te ustępy dzieła, gdzie Donne za najcięższy grzech uznaje szemranie ludzi przeciw Bogu wewnątrz serc. Postawiony wobec takiej rzeczywistości chory musi wejrzeć w siebie i zejść na samo dno uniżenia, co widać zwłaszcza w końcowych konkluzjach medytacji, gdzie powtarzają się wizje opadania, entropii, beznadziei. Osiągnięcie tego stanu jest jednak pożądane, otwiera bowiem pacjenta na łaskę bożą i umożliwia mu przyjęcie objawienia, co też następuje w wymówce — stąd wymówki zawierają szczególnie wiele odwołań do Pisma Świętego, na gruncie którego chory wadzi się z Bogiem. Finalna modlitwa stanowi już żarliwą odpowiedź

⁸⁶ M. Arshagouni-Papazian: *The Augustinian Donne. How a "Second S. Augustine"?...*, s. 77.

na wstępne doświadczenie, odpowiedź wiarą w Chrystusa-Zbawiciela⁸⁷. Wołanie z głębokości zwraca się tutaj wyraźnie ku górze, gdzie czeka duchowy lek i zmartwychwstanie.

W opisanym wyżej rytmie gorączki kryje się jednak u Donne'a jeszcze większa subtelność. Z tekstu pierwszej i dwudziestej trzeciej *Medytacji* wynika, że wszystkie pomieszczone w utworze wypadki mają miejsce w ciągu jednej i tej samej minuty. A zatem całe *Medytacje* są pojedynczym rozbłyskiem świadomości, przerywającym niedopowiedziany paraliż duchowy i letarg całego życia pacjenta. W rozbłysku tym chory — grzesznik, a za nim przejęty czytelnik, dostrzega wreszcie pełną historię oraz falujący cykl ciągłego popadania w grzech i niewystarczająco doskonałej skruchy: jest to forma spowiedzi wewnętrznej.

1.3.2. Struktura *Medytacji* Donne'a a język symboliczny

Wkrótce po śmierci Donne'a twórczość jego uległa głębokiemu zapomnieniu na niemal trzy stulecia. Odegrały w tym pewną rolę względy czysto literackie, gdyż restauracja Stuartów otworzyła w literaturze angielskiej zupełnie nowy okres, którego kontekst społeczny, poetyka i stylistyka były diametralnie odmienne niż u metafizyków. Długotrwałe zesłanie Donne'a w czytelniczy niebyt miało jednak i poważniejszą przyczynę, mianowicie zbiegło się z narodzinami i czasem pierwszych triumfów nowoczesnej nauki.

⁸⁷ Por. K. Gartner Frost: *Holy Delight...*, s. 36. Autorka pisze o tym, że w modlitwach pacjent-Donne odnajduje w sobie samym obraz Chrystusa. Zob. też N.J.C. Andreasen: *Donne's Devotions and the Psychology of Assent*. „Modern Philology” 1965. Nr 62, s. 209.

Wieki siedemnasty, osiemnasty i dziewiętnasty żyły rytmem potężnego ujarzmiania natury, technicznej rewolucji, której towarzyszyła największa chyba w całej historii ludzkości arogancja i pogarda wobec fenomenów niedających się potwierdzić empirycznie. Przez trzysta lat zachłystywano się cudotwórczą mocą techniki do tego stopnia, że wszystko, czego nie sposób zweryfikować i ująć obiektywnym eksperymentem, stopniowo usuwano poza nawias rzetelnej dyskusji, w domenę baśni i rojeń. Ofiarą tego smutnego procesu padły w pierwszym rzędzie religia i służący jej język symboli i mitów, będący podstawowym narzędziem do wyrażenia pełni bogactwa ludzkiej podświadomości oraz takich pojęć jak grzech pierworodny, inkarnacja czy sąd ostateczny. Krótko mówiąc, w imię rozumowego postępu stłumiono nader ważną część jaźni człowieka i brutalnie zakwestionowano celowość oraz pozadoczesny horyzont jego istnienia. Ludzie stali się więźniami nienaruszalnych praw przyrody, na równi ze światem fauny i formami materii nieożywionej.

Duchowe konsekwencje tego odcięcia się od języka symboli najpełniej wyraził pod koniec osiemnastego stulecia William Blake, tworząc piekielną krainę Ulro⁸⁸. Jej mieszkańcy tak dalece ulegli racjonalizacji myślenia, że nie potrafili już uwierzyć w byt, czyli niewyczerpane, pozamaterialne źródło życia i źródło sensu istnienia. Nie sięgając do bytu, czują silny duchowy głód, łapczywie pochłaniają więc powierzchowne namiastki bytu, co ich

⁸⁸ Moje uwagi na temat kryzysu myśli religijnej wywołanego przez rozwój sceptycznej nauki po odkryciach szesnastego i siedemnastego wieku biorą początek przede wszystkim w następujących lekturach: Cz. Miłosz: *Ziemia Ulro*. Kraków: Znak 2013; J. Tischner: *Myślenie w żywiole piękna*. Kraków: Znak 2013. Najciekawszą częścią tej ostatniej pracy jest rozdział *Człowiek w horyzoncie prawdy* (s. 231–282) mówiący o filozofii Martina Heideggera jako próbie odejścia od epistemologii, dominującej wskutek postępu myśli spekulatywnej, na rzecz ontologii. Heidegger upatruje fundamentalnego błędu filozofów greckich po Sokratesie (a później pokartezjańskich) w deprecjacji poszukiwań ontologicznych i zerwaniu tym samym więzi człowieka z pozarozumowym bytem, tajemniczym źródłem sensu istnienia.

jednak nie nasycą. Miota nimi na zmianę przekonanie o własnej nicości w ogromie milczącego wszechświata, jak i pycha, która chce przypisać człowiekowi najwyższy status, aby zanegować to upokarzające doznanie. Aktywizm, poznawanie i ujarzmianie kolejnych praw natury stanowią dla nich surogat sensu istnienia, a wspaniałe wynalazki — krótkotrwałą imitację zatraconej cudowności.

Trzysta pięćdziesiąt lat, jakie dzieli Sobór Trydencki i dwudzieste stulecie, to w dziedzinie myśli długa epoka prymatu chłodnego, sceptycznego rozumu, mimo prób wypracowania stanowisk przeciwnych. Epoka ta miała ciemne tło psychiczne i duchowe. Trzeba było teorii Einsteina, które przekreśliły przestrzenny absolutyzm fizyki Newtona, oraz traumy pierwszej wojny światowej, aby choć trochę nadkruszyć gmach optymistycznego zaufania w moc podszytego nauką racjonalizmu — zwłaszcza w Anglii, która stanowiła forpocztę Ulro. Nie jest sprawą przypadku, że dwudziestolecie międzywojenne szybko przyniosło otwarcie literatury angielskiej na metafizyczną poezję oraz istotny przewrót w filozofii, która w całej Europie zesłała wówczas ze ścieżki wątpienia i epistemologii wskazanej jeszcze przez Kartezjusza i Francisa Bacona, czyniąc wreszcie miejsce badaczom i kierunkom, dla których punktem wspólnym był powrót do ontologii i antropologii; sfera doświadczeń i zjawisk niedostępnych nauce zaczęła z wolna odzyskiwać należny jej szacunek i autonomię.

Aż do czasu tego przełomu najpoważniejsze próby obrony języka symbolicznego były jednak samotnymi i rozproszonymi głosami neofitów, które zazwyczaj nie doczekiwały się innej odpowiedzi przeciwnika jak wzgardliwe milczenie, którym otacza się rzeczy niezasługujące na uwagę. Otóż Donne stoi na samym początku konstelacji myślicieli — a są wśród

nich Emanuel Swedenborg, William Blake, Adam Mickiewicz, Fiodor Dostojewski czy Martin Heidegger — którzy podjęli wyzwanie podtrzymania i rehabilitacji języka symbolicznego na przekór coraz ciasniejszym ramom dyskursu, jakie narzuca myśl naukowa i empiryczna. W poemacie *Pierwsza rocznica*, napisanym w 1611 roku, Donne opisał proces zanikania głębszej relacji między człowiekiem a światem — kosmosem wskutek sceptycznej presji nauki (zwanej u niego nową filozofią), co skutkuje coraz chłodniejszą samotnością i poczuciem zatowizowania. W dziełach prozatorskich miał wypracować szczepionkę. Chodzi o takie ukształtowanie dzieła literackiego, które podkreślałoby, że wszelkie doświadczenia ludzkie są symbolem przypominającym podwójną kartę — na jednej stronie mieszczą warstwę materialną, uchwytną zmysłowo, na drugiej wielorakie warstwy duchowe i eschatologiczne; odsłonięcie tych ostatnich winno następować poprzez ukazanie, że mikrokosmos świata materialnego i wypadki w nim zachodzące są niezwykłe i nieprzypadkowe, ponieważ świat ten wyszedł spod ręki Boga, którego miłosierna Opatrzność przenika całą rzeczywistość widzialną i dla którego człowiek wciąż stanowi koronę i cel stworzenia.

W *Medytacjach*, pod koniec IX wymówki, Donne raz jeszcze wraca do idei, które zawarł w tekście *Pseudomęczennika* oraz *Essayes in Divinity* i przytacza wykład swojego osobistego systemu teologiczno-symbolicznego. System ten oparty jest na korespondencji trzech ksiąg: Rejestru Zbawionych, Pisma Świętego i Księgi Stworzeń⁸⁹. Donne twierdzi, że za pomocą tej triady można uzasadnić realność klasycznych pojęć metafizyki: istnienia, esencji, egzystencji i natury. Innymi słowy, te trzy księgi mieszczą w sobie wszystko, cokolwiek istnieje. Najniższą z nich jest Księga Stworzeń, czyli cały świat

⁸⁹ Opis systemu teologiczno-symbolicznego Donne'a i jego metafizycznych implikacji podaję za: J. Donne: *Devotions upon Emergent Occasions*. Red. A. Raspa..., s. xix–xxxi.

materialny, świat obdarzony czasem i przestrzenią, stworzony przez Boga z niczego w akcie bezinteresownej miłości do siebie samego. Sensem każdego stworzenia w tym świecie jest służyć Stwórcy i odbijać ku niemu bożą miłość podtrzymującą wszelkie istnienie. Jednakże wskutek grzechu pierwotnego natura Księgi Stworzeń stała się niedocieczona dla stworzeń i póki co znajduje wyjaśnienie tylko przez odniesienie do najwyższej z ksiąg, Rejestru Zbawionych — mówiącego o wydarzeniu końca doczesności i początku wiecznego świata duchowego. Otóż kiedy ktoś z ludzi dostępuje zbawienia, wraz z wiedzą o byciu wybranym odsłania mu się zagadka wszelkiego istnienia: miłość boża zawarta w człowieku powraca do swego źródła i tak potwierdza się najwyższa pozycja i godność człowieka wśród stworzeń, fakt że dla niego właśnie został stworzony cały świat.

O ile elementy Księgi Stworzeń są obrazami, wydarzeniami i słowami jak najbardziej dosłownymi, postrzegalnymi zmysłowo, Rejestr Zbawionych zawiera nieskończone bogactwo ich eschatologicznych oraz mistycznych warstw. Ich odczytanie nie jest jednak według Donne'a możliwe dzięki intelektualnej spekulacji filozofów greckich czy scholastyków średniowiecznych, lecz zachodzi raczej mocą poruszonego sumienia, mocą czystego pragnienia człowieczego serca, które poszukuje Boga. Tak oto Księga Stworzeń i Rejestr Zbawionych stanowią dwie warstwy tego samego symbolu: literalną i ukrytą, a dojrzenie tej drugiej stanowi akt wewnętrzny bliższy religijnej wyobraźni niż rozumowi. Takie ujęcie, a zwłaszcza podkreślenie, że nieć korespondencji między wspomnianymi warstwami została zerwana w kluczowym wydarzeniu Upadku, upodabnia system teologiczny Donne'a do późniejszych o niemal dwa stulecia dociekań Williama Blake'a.

Letarg chorego z *Medytacji* oraz duchowy bodziec, o którym już mówiliśmy, należy postrzegać właśnie w tej perspektywie. Zwróćmy uwagę, że niezdrowa śpiączka jest tutaj przede wszystkim niewrażliwością na symbole: na obrazy, zdarzenia i fizyczno-zmysłowe odczucia, które otwartemu sercu odsłaniają głębsze perspektywy związane z kresem życia i ukrytym sensem bolesnych doświadczeń. Arcyciekawy jest w *Devotions upon Emergent Occasions* sposób działania bodźca. Otóż każde nowe doświadczenie, nowy stopień choroby, wymusza na pacjencie z utworu Donne'a powrót do niektórych obrazów i metafor, które już odniósł do siebie we wcześniejszych *Medytacjach* — w konsekwencji następuje wysiłek umysłu i ich całkowita reinterpretacja: ukazanie kolejnej warstwy sensu. Na przykład słynna metafora wyspy otoczonej morzem, oprócz fragmentu, który jest znany dzisiejszym czytelnikom na całym świecie dzięki Hemingwayowi⁹⁰, pojawia się w tekście *Medytacji* jeszcze kilkakrotnie, rozwijając na całkiem różne sposoby podobieństwo człowieka do lądu, wokół którego zamykają się wody nieszczęścia i śmierci (przy czym symbolika morza ma tu wyraźny podtekst alchemiczny, nawiązując do pierwszej fazy procesu transmutacji, gdzie dusza metalu musi zostać zniszczona i sprowadzona do postaci pierwotnej materii⁹¹). W *Medytacjach* bodaj najistotniejszy pod tym względem jest szereg metafor związanych z kurczeniem się i rozdymaniem człowieka, przy czym puchnięcie, wyrastanie w górę, powiększanie się dzięki szkłu lupy, postrzegane

⁹⁰ Zob. Kui Yan: *A Glory to Come: John Donne Studies in China*. „John Donne Journal”. Vol. 26 (2007), s. 317. Fraza ta oderwała się od dzieła Donne'a a jej popularność przekracza najśmielsze wyobrażenia. Dla przykładu w recepcji chińskiej fragment XVII medytacji został przełożony kilkakrotnie. Jeden z tłumaczy, Li Ao, oddał ten tekst w formie wierszowanej, wbrew oryginałowi. Wielu jego chińskich czytelników uznało zabieg za tak trafny, że umieszczało na blogach internetowych angielski oryginał Donne'a przekształcony już na wiersz wedle wzorca Li Ao.

⁹¹ L. Abraham: *A Dictionary of Alchemical Imagery*. Cambridge: Cambridge University Press 1998. s. 179.

są tutaj negatywnie, jako przejaw pychy i wywyższania się, której kres kładzie dopiero poniżająca i sprowadzająca ku ziemi choroba — w zgodzie z protestancką zasadą, że tylko zupełna prostracja umożliwia przyjęcie odkupieńczej łaski.

Co więcej, właściwy tekst *Medytacji* Donne'a poprzedzony został łacińskim wierszem heksametrycznym o tytule *Stationes sive periodi in morbo ad quas referuntur Meditationes sequentes* czyli „Stacje drogi krzyżowej, to jest etapy choroby, do których odnoszą się zamieszczone dalej Medytacje”. Innymi słowy, wiersz ten, po rozłożeniu na fragmenty, stanowi tytuły kolejnych dwudziestu trzech Medytacji — rozdziałów dzieła⁹². Poszczególne ustępy łacińskiego wiersza zostały przez autora tak skomponowane, że między zawartością danej *Medytacji* a jej tytułem łacińskim zachodzi ścisły związek i rodzaj międzyjęzykowej gry. Gra ta obliczona jest na czytelników biegle znających język Rzymian, ponieważ tylko tacy mogli wychwycić ukryte w łacińskim tytule metafory i obrazy, by potem skonfrontować swoje domysły z rzeczywistą, często niespodziewaną, zawartością danej Medytacji. Przykładowo, tytuł dziesiątej Medytacji brzmi *Lente et serpenti satagunt occurrere morbo* (dosłownie: „[Lekarze] pośpiesznie wyruszają naprzeciw chorobie, która się skrada powoli”). Słowo „serpenti” jest tutaj imiesłowem od czasownika oznaczającego pełzanie lub skradanie się, ale wywołuje też silne skojarzenia z rzeczownikiem *serpens*, wąż⁹³. I rzeczywiście — niemal cała ta *Medytacja* poświęcona jest podstępnemu działaniu kusiciela, a w jej dalszych partiach pojawia się wreszcie obraz węża. Przez tego rodzaju interakcję wstępnego wiersza z treścią długiego prozatorskiego traktatu całość

⁹² M. Arshagouni: *The Latin “Stationes” in John Donne’s “Devotions upon Emergent Occasions”*. „Modern Philology” 1991. Vol. 89. No. 2, s. 196.

⁹³ Tamże, s. 200–201.

Medytacji Donne'a stanowi rodzaj erudycyjnej egzegezy, gdzie mamy do czynienia z dwiema warstwami symbolu w dwóch różnych językach: łaciński utwór pełni rolę warstwy dosłownej, a angielski tekst wynajduje i interpretuje ukryte w niej sensy symboliczne i eschatologiczne. Łaciński heksametr jest więc tutaj pierwotnym i wiernym zapisem doświadczenia choroby, angielska proza — dramatyczną próbą docieczenia zamysłu Boga w tej chorobie, a także znalezienia dowodu, że choroba ta nie jest świadectwem bożej kary, lecz narzędziem łaski.

Wiąże się z tym poważny problem edytorski. Mianowicie wszystkie oryginalne wydania *Devotions upon Emergent Occasions*, począwszy od pierwszej edycji z 1624 roku, są zaopatrzone również w podtytuły angielskie⁹⁴. Nie są to jednak przekłady z łaciny — których sam Donne celowo nie zamieszczał, gdyż jego pomysłem była w tym przypadku dwujęzyczna gra znaczeniowa — lecz rodzaj niechlujnego streszczenia, dokonanego po pospiesznej lekturze całości dzieła. Zapewne popełnił je nieznany korektor pierwszego wydania w trosce o mniej wykształconych czytelników; błędom na pewno sprzyjało niezwykle tempo druku pierwszego wydania *Devotions*, gdyż między napisaniem dzieła a jego ukazaniem się w 1624 roku minął mniej więcej miesiąc. Podtytuły angielskie w żadnej z edycji *Devotions*, czy to siedemnastowiecznej, czy późniejszych, nie były ułożone w kształt wiersza, jak łacińskie, co świadczy o tym, że w istocie są zbędne⁹⁵. Nie tylko nie zachowują zamierzonego przez autora związku łacińskiego tytułu odnośnej *Medytacji* z jej tekstem, ale zawierają rażące błędy, a miejscami wypaczają znaczenie całości utworu. W *Medytacji* pierwszej, zamiast mówić o gwałtownym ataku choroby, sugerują, że choroba się ociąga. W piątej stwierdzają

⁹⁴ Tamże, s. 196.

⁹⁵ Tamże, s. 197.

suchy fakt przybycia lekarza, gdy łaciński tytuł podkreśla, że lekarz przybywa sam, a cała ta *Medytacja* poświęcona jest samotności. Z najważniejszym jednak przeinaczeniem tego typu mamy do czynienia w *Medytacji* piętnastej, gdzie angielski tytuł pomija kluczowe słowo *interea* („w międzyczasie”) i zacierą fakt, że cztery następne rozdziały, w tym trzy słynne *Medytacje* o dzwonach, rozgrywają się w tym samym czasie, co opowiedziane uprzednio zdarzenia, których treścią jest szczytowy kryzys i przesilenie choroby; otóż to przesunięcie czasowe i zmiana w tytułach łacińskich trzeciej osoby na pierwszą ma, po konfrontacji z treścią rzeczonych *Medytacji*, wydźwięk bardzo niespodziewany i głęboko ironiczny: podczas gdy *Medytacje* dziewiąta do czternastej opisują, jak staraniem lekarzy pacjent szczęśliwie pokonuje kryzys choroby, cztery następne pokazują prawdziwe odczucia tegoż pacjenta podczas zdrowienia — okazuje się, że czuje on tęsknotę za Bogiem i wewnętrzny żal, że będzie musiał jeszcze pozostać na ziemi, poddany nieuchronnemu grzechowi i rozpaczliwemu zepsuciu⁹⁶.

Niestety, bezsensowne podtytuły angielskie wprowadzały i wciąż wprowadzają w błąd badaczy *Devotions upon Emergent Occasions*. Na przykład w — skądinąd świetnym — studium o tym utworze Kate Gartner Frost milcząco zakłada, że sporządził je sam Donne i na ich podstawie dokonuje szczegółowego, acz błędnego podziału epizodów dzieła⁹⁷. Jeśli chodzi o tłumaczy, już Johannes Grindal, pierwszy siedemnastowieczny tłumacz dzieła Donne’a na język niderlandzki⁹⁸, wiernie przełożył zwodnicze angiel-

⁹⁶ Tamże, s. 200 oraz 209–210.

⁹⁷ Por. K. Gartner Frost: *Holy Delight...*, s. 135–137. Łacińskie podtytuły jednoznacznie umiejscawiają *Medytację* piętnastą o bezsenności jako pierwszą część osobnego epizodu.

⁹⁸ J. Donne: *Aendachtige bedenckingen, op de voorvallende gelegentheden, en besondere trappen in des autheurs sieckte*. Na j. niderlandzki przeł. J. Grindal. Amsterdam: Abram de Wees 1655. Elektroniczny skan tej edycji jest dostępny na stronie internetowej <<http://www.ssnr.nl/publication/P98023241/record>>.

skie podtytuły, nie zadbał natomiast o tłumaczenie podtytułów łacińskich, prawdopodobnie dlatego, że jako wykształconemu człowiekowi swojej epoki ich znaczenie wydało mu się całkiem jasne; w każdym razie nie dostrzegł rozżewu między obiema wersjami językowymi. Taki sam błąd jak u Grindala powtarza się we wszystkich współczesnych przekładach *Devotions upon Emergent Occasions* na języki romańskie: francuski⁹⁹, portugalski¹⁰⁰ i trzech hiszpańskich¹⁰¹. Z tej tendencji wyłamuje się tylko rosyjski przekład Antona Niestierowa¹⁰², najsolidniejszy i najbardziej wiarygodny z nich wszystkich. Niestierow całkowicie wyrzucił angielskie podtytuły, a zamiast nich dał rzetelny przekład łacińskiego tekstu, w koniecznych miejscach wsparty nawet przypisami. Mając więc na względzie mylący charakter angielskich podtytułów, w zamieszczonym tłumaczeniu całkowicie je pominąłem, zamiast nich dając wyłącznie łacińskie oryginały oraz ich własny przekład, w którym jak najlepiej starałem się oddać subtelność łacińsko-angielską grę międzyjęzykową.

Pomostem między Księgą Stworzeń a Rejestrem Zbawionych jest w systemie teologicznym Donne’a Biblia, dzieło samego Boga, który pragnął, aby ludzkość zachowała wiedzę o pierwotnej korespondencji między dwiema omawianymi tu Księgami, wiedzę zagubioną wskutek Upadku. Donne, być może pod wpływem studiów hebraistycznych, położył nacisk na

⁹⁹ J. Donne : *Méditations en temps de crise*. Przeł. na język francuski F. Lemonde. Paris: Éd. Payot & Rivages 2002.

¹⁰⁰ J. Donne: *Meditações extraídas das “Devoções para ocasiões emergentes e os distintos estrágios de minha enfermidade”*. Edição bilíngue. Na j. portugalski przeł. F. Cyrino. São Paulo: Editora Landmark 2007

¹⁰¹ J. Donne: *Devociones de John Donne*. Na j. hiszpański przeł. A. Girri. Buenos Aires: Ediciones Brújula 1969; J. Donne: *Paradojas y devociones*. Na język hiszpański przeł. A. Rubín. Valladolid: Cuatro.ediciones 1997; J. Donne: *Meditaciones en tiempos de crisis*. Na język hiszpański przeł. A. Cuesta. Barcelona: Editorial Ariel 2012.

¹⁰² J. Донн: *По кот звонит колокол*. Przeł. A. Нестеров, О. Седакова. Москва: Aenigma 2004.

fakt, że Bóg w Piśmie Świętym przemawia przez proroków, którzy piszą o bieżących wydarzeniach ze Starego Testamentu w taki sposób, aby czytelnik późniejszy o tysiące lat wciąż mógł wydobyć ich ukryty sens duchowy, jeśli tylko zastosuje określone techniki egzegetyczne. Najważniejszymi z nich są prototyp i kopia oraz numerologia. Donne przyjął, że skoro Chrystus wyjaśnia znaczenie pism prorockich w przypowieściach, a wszelkie wydarzenia Starego Testamentu znajdują wypełnienie w Nowym Przymierzu, każdy chrześcijanin również powinien otworzyć swe serce na osobiste objawienie, czyli odnieść przesłanie Biblii do wydarzeń z aktualnej historii i wypadków swego własnego żywota, bowiem odsłoni się wtedy moralny charakter całych dziejów: zapis czysto materialnych faktów i ich duchowy odcisk w Rejestrze Zbawionych.

W *Medytacjach* prototypem dla chorego jest izraelski król Ezechiasz, o którym wspomina się tu zarówno we właściwym tekście dzieła, jak i we wstępnej dedykacji dla księcia Karola Stuarta. Biblijna historia Ezechiasza jest o tyle osobliwa, że można znaleźć ją nie tylko w Drugiej Księdze Królewskiej, a więc wśród właściwych pism historycznych, lecz także w czterech rozdziałach Księgi Izajasza¹⁰³, która jest podstawą liturgii adwentowej i towarzyszyła pisaniu *Medytacji* przez trzy tygodnie grudnia 1623 roku. Według Biblii Ezechiasz śmiertelnie zachorował, modlił się do Boga o uzdrowienie i uzyskał je, gdy przyłożono mu do piersi okład z placka figowego; rękojmą wyleczenia był cudowny znak polegający na cofnięciu o dziesięć stopni wskazówek zegara słonecznego, który wzniósł przodek chorego, król Achaz. Wstawszy z łoża boleści, Ezechiasz napisał pieśń dziękczynną na chwałę Jahwe. Donne znalazł w tej opowieści bogate współ-

¹⁰³ Iz 36–39.

brzmienia ze swoją sytuacją. Na wzór starożytnego izraelskiego władcy, całe *Medytacje* są hymnem pochwalnym ku czci Boga podzwigającego z choroby, a ich eschatologiczny podtekst ma wiele wspólnego z faktem, że w Księdze Izajasza historia uzdrowienia Ezechiasza bezpośrednio poprzedza bodaj najważniejszy zbiór prorocत्व mesjańskich Starego Testamentu, tak zwaną Księgę Pocieszenia Izraela, gdzie zapisano pieśni o cierpiącym Słudze Jahwe, czyli Chrystusie-Odkupicielu. Donne zwrócił uwagę na podobieństwo kuracji zastosowanej przez lekarzy (zamiast przykładania placka figowego nacierano mu tors pastą na bazie jajka i miodu, aby odciągnąć od serca truciźny) i zauważył, że zarówno Ezechiasz, jak on sam zachorowali blisko ziemowego przesilenia, jakby moment przejścia do wiecznego życia wiązał się czytelnie z symboliką ciemności i światła¹⁰⁴.

Z kolei epizod cofnięcia cienia na zegarze słonecznym sprawił, że postać Ezechiasza była w średniowieczu i renesansie częstym motywem ikonograficznym na czasomierzach słonecznych lub mechanicznych. Stopniowo zaczęto nadawać jej znaczenie emblematu i utożsamiać z cnotą zwaną Temperantia, której łacińska nazwa przywołuje na myśl powściągliwość, ale też nastrojenie skomplikowanego mechanizmu. W medycynie siedemnastowiecznej Temperantia bliska była zwłaszcza pojęciu utrzymania delikatnej równowagi humorów ciała i harmonii ducha — równowaga ta pozostawała w ścisłym związku z ruchem i wpływem sfer niebieskich, przedstawiając zależność między makrokosmosem planet i konstelacji oraz mikrokosmosem ciała ludzkiego. Dla Donne'a i pierwszych czytelników jego *Medytacji*, obytych z przednaukową teorią lekarską i z ptolemejską astrologią,

¹⁰⁴ K. Gartner Frost: *Holy Delight...*, s. 44–45. Odwołanie się do postaci Ezechiasza w dedykacji o księcia Karola jest nieprzypadkowe: król ten w protestanckiej literaturze polemicznej szesnastego i siedemnastego stulecia traktowany był jako prototyp reformowanego władcy oczyszczającego swój kraj z rzymskiego bałwochwalstwa zob. tamże, s. 47–48.

analogie między postacią Ezechiasza, a opisywanym rozstrojem choroby, w tym choroby grzechu, były więc dobrze widoczne i uzasadnione¹⁰⁵.

Istnieją jeszcze radykalniejsze przedstawienia Ezechiasza, skojarzonego z Temperantią lub Mądrością Salomona, na których składa on mechanizm zegarowy z rozrzuconych u swoich stóp trybików. Miały one metaforycznie wyrażać rytm chrześcijańskiego życia duchowego oraz cielesnego, nad którym ciąży konieczność doznania śmiertelnego wstrząsu, rozkładu ciała i naprawy przez zmartwychwstanie. Ezechiasz-zegarmistrz staje się na tych wizerunkach prototypem Chrystusa (Ewangelia według św. Mateusza wymienia Ezechiasza wśród przodków Jezusa) przywracającego harmonię duszy po odpuszczeniu grzechów i równowagę humoralną ciała po wyzdrowieniu bądź wskrzeszeniu¹⁰⁶.

Nawiązując do opisanej funkcji Ezechiasza jako emblematu czasu i boskiego lekarza, *Medytacje* Donne w ciekawy sposób wykorzystują symbolikę liczb. Wstępny wiersz łaciński utworu liczy dokładnie trzysta pięćdziesiąt dziewięć sylab, co nawiązuje do stopni okręgu, a raczej tarczy zegara, i wskazuje na niedopełnienie się losu chorego. Liczbę dwudziestu trzech medytacji również można odnieść do godzin niepełnej doby. Jeśli potraktujemy ją jako sumę liczby jeden — czyli jedyne Boga będącego początkiem i końcem, alfą i omegą — oraz dwadzieścia dwa, zobaczymy, że ta ostatnia odpowiada wszystkim literom hebrajskiego alfabetu i ma związek z tradycją platońską, wywiedzioną z dialogu *Timajos*, gdzie oznacza liczbę dni potrzebnych na pełne ukształtowanie się duszy¹⁰⁷. Wszystkie te niuanse służą w *Medytacjach* Donne'a podkreśleniu, że opisywana choroba pisarza nie za-

¹⁰⁵ Tamże, s. 113–115.

¹⁰⁶ Tamże, s. 113–115.

¹⁰⁷ Tamże, s. 110.

kończyła się śmiercią i zjednoczeniem ze Stwórcą. Wbrew pozorom, nie jest to dla chorego okoliczność do końca fortunna, gdyż skazuje go na tęsknotę za Bogiem i dalsze bytowanie w świecie doczesnym, skażonym grzechem i duchową niedojrzałością.

Z drugiej strony w ciągu dnia słońce przemierza trzysta pięćdziesiąt dziewięć stopni na nieboskłonie, a podczas przesilenia zimowego biegun północny odchyła się o dwadzieścia trzy stopnie w stosunku do biegu słońca, wywołując optyczne złudzenie, że ziemia, poruszając się po płaszczyźnie ekliptyki, zwalnia bieg — efekt bardzo podobny do cofnięcia cienia na zegarze słonecznym w biblijnej historii Ezechiasza. Z tego powodu liczba dwadzieścia trzy odgrywa w średniowiecznej i renesansowej tradycji niezwykle istotną rolę jako znak przesilenia i konwersji, zwłaszcza przesilenia biegu ludzkiego żywota, skojarzonego z przejściem słońca przez skrajne znaki Koziorożca i Raka¹⁰⁸. Była ona traktowana jako przełomowa w licznych traktatach numerologicznych i wiązano z nią fragmenty Biblii, świadczące o surowej boskiej sprawiedliwości, takie jak wytracenie dwudziestu trzech tysięcy Izraelitów, którzy oddali cześć złotemu cielcowi; równocześnie brano ją za fundament zbawienia i łaski, na przykład jako kombinację liczby Trójcy świętej i dziesięciu przykazań pomnożonych przez dwojaką naturę Chrystusa, bądź liczbę dwóch Testamentów, przez które przebiega nieć Objawienia¹⁰⁹. Co ważniejsze, istnieje też długa tradycja literacka, zgodnie z którą Chrystus po skruszeniu odrzwi piekielnych wzniósł się do nieba, pokonując dokładnie dwadzieścia trzy stopnie uniwersum, na które składa-

¹⁰⁸ Tamże, s. 126–128. Autorka wskazuje na kluczowe w tej tradycji dzieła Dantego, zwłaszcza dwudziesty trzeci rozdział *Biesiady*, który szeroko mówi o łuku życia ludzkiego w perspektywie zodiakalnej. Natomiast w dwudziestej trzeciej pieśni Raju mowa jest o wstąpieniu do nieba Chrystusa i Maryi Dziewicy.

¹⁰⁹ Tamże, s. 128.

ły się sfery niebieskie, chóry anielskie, żywioły etc.¹¹⁰. Donne z pewnością znał tę symbolikę i pasjonował się nią.

Uwagi Donne'a nie mógł oczywiście ujść fakt, że jego choroba przypadła w 1623 roku. Ponieważ zaś był zafascynowany numerologią, a zwłaszcza liczbą siedemdziesiąt jako biblijnym czasem życia człowieka, całe *Devotions* liczą dokładnie sześćdziesiąt dziewięć części (dwadzieścia trzy medytacje, wymówki i modlitwy), aby podkreślić niedopełnienie się jego losu śmiertelnika. Mało tego, *Medytacje* zawierają wiele wzmianek o charakterze autobiograficznym, a cały utwór został tak pomyślany, aby do pewnego stopnia odzwierciedlał również bieg życia autora — w tym sensie, że umiejscowienie wzmianek autobiograficznych w poszczególnych medytacjach, wymówkach i modlitwach zbiega się z czasem ich wystąpienia w realnym życiu Donne'a w stosunku do założonego cyklu siedemdziesięciu lat. Przede wszystkim we wstępnym liście dedykacyjnym do księcia Karola Stuarta poeta wspomina o swoich trzykrotnych narodzinach. Otóż w wymówce VIII, która stanowi dokładnie dwudziestą trzecią część dzieła, Donne mówi o swoich święceniach kapłańskich, a pośrednio o swej konwersji na protestantyzm¹¹¹. W modlitwie XV natomiast, która przypada w dwóch trzecich *Devotions*, nawiązuje do duchowej bezsenności, co ma związek z porzuceniem przez duszę miłości cielesnej na rzecz boskiej. Miejsce to prawdopodobnie koresponduje z tragicznym dla Donne'a 1617 rokiem, kiedy zmarła jego ukochana żona, i tym samym podkreśla surowość oczyszczenia

¹¹⁰ Tamże, s. 66. Autorka pokazuje, że w dwudziestej trzeciej pieśni *Raju Boskiej Komedii* Dantego nie przypadkiem mowa jest o wstąpieniu do nieba Chrystusa i Maryi Dziewicy.

¹¹¹ Tamże, s. 147–148.

z ziemskiej miłości¹¹². Wyzdrowienie z choroby zbiega się z ostatnią modlitwą i pozostawia dzieło zbawienia niedopełnionym.

1.3.3. Przekłady *Devotions upon Emergent Occasions* Donne'a na języki obce

Jeśli nie liczyć przekładów XVII medytacji lub tylko jej krótkiego fragmentu o wyspie samotnej (który dzięki Ernestowi Hemingwayowi stał się jednym z *loci communes* i jako taki trafił na warsztat nazbyt licznej gromady tłumaczy na różne języki, aby ich wszystkich wymienić), do dnia dzisiejszego ukazało się siedem przekładów *Devotions upon Emergent Occasions* Donne'a na języki obce. Niestety, tylko dwa z nich są pełne.

Najstarsze jest tłumaczenie na język niderlandzki pióra Johanna Grindala z 1655 roku. Autor (1616–1696) był urodzonym w Amsterdamie potomkiem angielskich purytanów, wyrzuconych ze swojego kraju w początkach siedemnastego stulecia. Menonita, aptekarz z zawodu, sporządził wiele przekładów z literatury angielskiej, tak poezji jak prozy¹¹³. Przekład Grindala¹¹⁴ opiera się na tekście piątego wydania *Devotion upon Emergent Occasions* z 1638 roku i jest tłumaczeniem pełnym, aczkolwiek zamiast dedykacji dla księcia Karola z jej odwołaniem do postaci Ezechiasza i ważną wzmianką o trzykrotnych narodzinach autora, zawiera tylko krótką przed-

¹¹² Tamże, s. 148–150.

¹¹³ 't Word groeter plas: maar niet zo 't was. *Nederlandse beschouwingen over vertalen 1670–1760. Vertaalhistorie deel 3*. Red. C.W. Schoneveld. Den Haag: Stichting Bibliographia Neerlandica 1992, s. 19.

¹¹⁴ J. Donne: *Aendachtige bedenckingen, op de voorvallende gelegentheden, en besondere trappen in des autheurs sieckte*. Na język niderlandzki przeł. J. Grindal. Amsterdam: Abram de Wees 1655. Elektroniczny skan tej edycji jest dostępny na stronie internetowej Claves Pietatis: *Johannesa Grindala przekład Devotions upon Emergent Occasions J. Donne'a na język niderlandzki* <www.ssnr.nl/publication/P98023241/record (15.03.2014).

moowę do czytelnika¹¹⁵. Usunięcie listu dedykacyjnego było najpewniej spowodowane tym, że w 1649 roku purytanie pod wodzą Olivera Cromwella dokonali egzekucji adresata dedykacji, co odbiło się szerokim echem w Europie. Mogłoby się wydawać, że mieszkańców Niderlandów więzy wyznaniowe silniej wiązały z obozem parlamentu niż z angielskimi rojalistami, ale ich władców, dynastię Orańską łączyły nader silne więzy z obalonymi Stuartami; do tego dochodziła brutalność purytańskiego reżimu Cromwella i jego armii oraz ludzkie współczucie dla ściętego króla. Kwestia umieszczenia dedykacji była więc mocno upolityczniona i Grindal, prawdopodobnie w porozumieniu z wydawcą, pominął ją. Forma jego listu do czytelnika wpisuje się za to w trend czysto teologiczny, ponieważ lata pięćdziesiąte siedemnastego wieku w literaturze niderlandzkiej przyniosły pewnego rodzaju zwrot ku kalwińskiej literaturze religijnej skupionej na wewnętrznym nawróceniu i przemianie życia¹¹⁶. W zgodzie z układem oryginału Grindal pomiędzy listem do czytelnika a właściwym tekstem dzieła umieścił łacińskie *Stationes*. W samym tekście *Medytacji* przełożył jednak mylne angielskie podtytuły i nie dał tłumaczenia tytułów łacińskich.

Pełnym przekładem *Devotions upon Emergent Occasions* jest również przekład rosyjski dokonany przez Antona Niestierowa i po raz pierwszy wydany w Moskwie w 2004 roku (wznowienie, w tym samym mieście i wydawnictwie, wyszło w 2012 roku). Jest to bez dwóch zdań najstaranniejsze tłumaczenie omawianego utworu ze wszystkich istniejących. Niestierow nie tylko przełożył całość tekstu Donne'a, wraz z dedykacją i *Stationes*, lecz także opuścił angielskie podtytuły, zamiast nich dając tłumaczenia łaciń-

¹¹⁵ Angielski przekład tej przedmowy zob. P. Sellin: *John Donne and 'Calvinist' Views of Grace...*, s. 61.

¹¹⁶ P. Sellin: *John Donne and 'Calvinist' Views of Grace...*, s. 39–41.

skich. Edycja ta zawiera bardzo bogaty aparat krytyczny, wstęp i osobny esej na temat alchemicznych odniesień w twórczości Donne'a. Ponadto każdą Medytację poprzedza ilustracja wzięta z szesnasto- i siedemnastowiecznych traktatów hermetycznych (w jednym wypadku ilustracja ze słynnego dzieła Vesaliusa *De humani corporis fabrica*) korespondująca z treścią zawartością tekstu. Jakby tego było mało, oprócz przekładu *Devotions* dodano bardzo dobre tłumaczenie *Alembiku śmierci* (przekład Olgi Siedakowej), który to utwór jest kazaniem Donne'a na własny pogrzeb i stanowi naturalne dopełnienie treści *Medytacji*¹¹⁷.

Natomiast pięć istniejących przekładów *Medytacji* na współczesne języki romańskie — francuski¹¹⁸, portugalski¹¹⁹ oraz trzy różne przekłady na język hiszpański¹²⁰ — łączy fakt, że są to, co do jednej, edycje okaleczone, w których tłumacz przełożył wyłącznie medytacje a zaniechał przekładu wymówek i modlitw (jak to z bezmyślną szczerością ujął wydawca hiszpańskiego przekładu Andrei Rubína w nocie bibliograficznej, części te pominęto, gdyż „były zupełnie religijne”¹²¹). Tłumaczenie portugalskie Fabia Cyrina oraz hiszpańskie Asunción Cuesty zawierają przynajmniej przekład bardzo istotnej treściowo dedykacji dla księcia Karola, gdy pozostałe tłumaczenia

¹¹⁷ Дж. Донн: *Обращения к Господу в час нужды и бедствий. Схватка Смерти, или Утешение душе, ввиду смертельной жизни и живой смерти нашего тела*. Na j. rosyjski przeł. А.Нестеров, О. Седакова. W: Дж. Донн *По кот звонит колокол*. Москва: Aenigma 2004.

¹¹⁸ J. Donne : *Méditations en temps de crise*. Przeł. na język francuski. F. Lemonde. Paris: Éd. Payot & Rivages 2002.

¹¹⁹ J. Donne: *Meditações extraídas das “Devoções para ocasiões emergentes e os distintos estrágios de minha enfermidade”*. Edição bilíngue. Na j. portugalski przeł. F. Cyrino. São Paulo: Editora Landmark 2007.

¹²⁰ J. Donne: *Devociones de John Donne*. Na j. hiszpański przeł. A. Girri. Buenos Aires: Ediciones Brújula 1969; wznowienie tej edycji ukazało się pod nazwą J. Donne: *Devociones*. Na j. hiszpański przeł. A. Girri. Buenos Aires: Santiago Arcos 2003; J. Donne: *Paradojas y devociones*. Na j. hiszpański przeł. A. Rubín. Valladolid: Cuatro.ediciones 1997; J. Donne: *Meditaciones en tiempos de crisis*. Na j. hiszpański przeł. A. Cuesta. Barcelona: Editorial Ariel 2012.

¹²¹ J. Donne: *Paradojas y devociones*. Na j. hiszpański przeł. A. Rubín. Valladolid: Cuatro.ediciones 1997, s. 109.

na języki romańskie ją opuszczają. W żadnym z nich nie znajdziemy też przed właściwym tekstem dzieła łacińskiego wiersza *Stationes*. Wszystkie natomiast, zupełnie bezrefleksyjnie, podają tłumaczenie mylących angielskich podtytułów dwudziestu trzech medytacji, nie tykając łacińskich. Tym sposobem czyni się krzywdę dziełu Donne'a, które jest znaczące jako teologicznie ukierunkowana całość i nie powinno być szatkowane ani przykrawane. Nie da się jednak ukryć, że części pominięte w przekładach na języki romańskie zawierają najwięcej problemów przekładowych i mogą wydać się współczesnemu czytelnikowi trudniejsze w odbiorze niż medytacje — nieco bardziej eseistyczne i poetyckie niż wymówki czy modlitwy. Ponadto każda z powyższych edycji zawiera krótki wstęp, a tłumaczenie Andrei Rubina opatrzone jest jeszcze notą bibliograficzną, w której wymienione zostały dotychczasowe przekłady dzieł Donne'a na język hiszpański. Warto przy tym zwrócić uwagę, że pierwszy impuls do tłumaczeń prozy Donne'a na język hiszpański i portugalski wyszedł nie z Europy, lecz zza oceanu, z Argentyny i Brazylii.

1.4. Chrystus jako boski alchemik, czyli *Alembik śmierci* Donne'a

25 lutego 1631 roku, w pierwszy piątek Wielkiego Postu, Donne wygłosił wobec dworu i króla Karola I swoje ostatnie kazanie¹²². W intencji autora, umierającego na raka żołądka, była to homilia na własny pogrzeb: pożegnanie ze światem i finalny akcent kariery kaznodziejskiej¹²³. Ten samodzielny utwór należy do najbardziej niezwykłych przykładów barokowej sztuki kaznodziejskiej, a w dorobku prozatorskim Donne'a okazuje się bardzo blisko spokrewniony z *Medytacjami* — przede wszystkim dlatego, że podejmuje tę samą tematykę chrześcijańskiej śmierci i zbawienia, operuje równie subtelną symboliką alchemiczną i oparty jest na przemyślanej, wyrafinowanej strukturze, bez zrozumienia której nie sposób właściwie odczytać jego teologicznego przesłania.

Donne zdołał przemienić własny zgon w niezrównany teatr umierania i posunął się znacznie dalej, niż barokowe zwyczaje epoki wymagały od śmiertelnie chorego. Tak chyba trzeba nazwać dłuższe publiczne przygotowania do własnego odejścia, których centralną częścią było zamówienie

¹²² J. Bevan: *Hebdomada Mortium: The Structure of Donne's Last Sermon*. „The Review of English Studies. New Series” .Vol. 45, No 178 (May 1994), s. 188.

¹²³ Na temat *Death's Duell* Donne'a napisano dotychczas niewiele znaczących prac krytycznych. Retoryczną strukturę utworu szczegółowo opisał Brent Nelson. Zob. B. Nelson: *Holy Ambition: Rhetoric, Courtship, and Devotion in the Sermons of John Donne*. Tempe, Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies 2005, s. 223–254. Nelson nie wspomina jednak o związkach tego kazania z symboliką alchemiczną. Ich omówienie znaleźć można w bardzo ważnym artykule Jamesa R. Kellera. Zob. J.R. Keller: *The Science of Salvation: Spiritual Alchemy in Donne's Final Sermon*. „The Sixteenth Century Journal” 1992. Vol. 23. No. 3 (Autumn), s. 486–493. Keller odsłania alchemiczny podtekst *Death's Duell*, a zwłaszcza konotacji wyrażenia „unia hipostatyczna” oraz słowa *balsamum*, czyli panaceum i czerwonego eliksiru życia, ale nie wyjaśnia już w jaki sposób te symbole alchemiczne wpisują się w strukturę kazania Donne'a. Z kolei doniosły artykuł Jonquil Bevan podaje okoliczności wydania utworu i prawidłową strukturę jego akapitów, a także analizuje trynitarny koncept przenikający strukturę całej homilii, jednak bez związku z alchemią. Zob. J. Bevan: *Hebdomada Mortium: The Structure of Donne's Last Sermon*. „The Review of English Studies. New Series” .Vol. 45, No 178 (May 1994), s. 185–203.

własnego portretu w całunie pogrzebowym (ujęcie takie nawiązuje do nieprzetłumaczalnej gry językowej, bowiem grecko-łaciński termin *sindon*, całun, odczytany przez Anglika, stanowi zbitkę nazwiska poety i słowa grzech) czy rozsyłanie przyjaciółom pierścionków z trupią czaszką i półszlachetnym kamieniem zwanym heliotropem (który symbolizuje zmartwychwstanie i alchemiczną przemianę¹²⁴). Trupi wygląd Donne'a podczas jego ostatniego kontaktu z amboną również nie przeszedł bez echa: wspólnie korespondował z *ultima verba*.

Wspomniane kazanie wyszło drukiem rok po śmierci Donne'a, czyli w 1632 roku, jako *Death's Duell or a Consolation to the Soul against the dying Life and the living Death of the Body Delivered in a Sermon at White Hall before the Kings Majesty in the beginning of Lent 1630 and called by His Majesties household the Doctor's own Funeral Sermon*¹²⁵. W tym miejscu trzeba wyjaśnić perypetie związane z tą edycją, ponieważ miały one bezpośredni wpływ na tytuł dzieła i powinny zostać uwzględnione w jego tłumaczeniach. Jest rzeczą pewną, że sam Donne przygotował manuskrypt utworu do druku i przed swoim zgonem w marcu 1631 roku powierzył go zaufanym ludziom, którzy dopilnowali pierwszego wydania. Około kwietnia tego samego roku manuskrypt trafił w ręce drukarza Rogera Michella. Ten rozpoczął przygotowania do druku i od razu natknął się na poważny problem, ponieważ Donne nie nadawał swoim kazaniom tytułów, a monograficzny charakter tej publikacji wręcz domagał się wpadającej w ucho etykiety. Traf chciał, że w warsztacie

¹²⁴ A. Shell: *The Death of Donne...*, s. 654–655.

¹²⁵ Tytuł podaję za J. Donne: *The Sermons of John Donne*. T. X. Red. G.R. Potter, E. Simpson. Berkeley i Los Angeles 1953–1962. Edycja ta jest wiarygodna pod względem tekstualnym, ale jej redaktorzy dokonali błędnego podziału akapitów dzieła Donne'a, przez co zupełnie zniekształcili obecny w nim graficzny koncept, o którym mówię w dalszej części rozdziału. Właściwy układ akapitów zob. J. Bevan: *Hebdomada Mortium: The Structure of Donne's Last Sermon*. „The Review of English Studies. New Series”. Vol. 45, No 178 (May 1994), s.201.

Michella znajdował się złożony do druku rękopis innej książki: nazywała się ona *La Dance Machabre or Death's Duell*. Jej autorem był pośledni pisarz Walter Colman, franciszkanin i wychowanek katolickiego kolegium w Douai. Michell ukradł więc część tytułu Colmanowi i opatrzył nim kazanie Donne'a. Nie doprowadził jednak do końca procesu wydawniczego, ponieważ sam umarł. Dlatego jako wydawca figuruje już inny drukarz, Thomas Harper. O kradzieży tytułu wiadomo, ponieważ kiedy Colman zorientował się, że wyzuto go z praw autorskich, dodał do edycji swojej książki w oficynie Williama Stansbiego (1633) złośliwy wiersz, w którym wyłuszcza karygodny fakt grabieży intelektualnej i mówi o śmierci niegodziwego drukarza Michella jako karze boskiej za swoją krzywdę¹²⁶. Jak wobec tego przetłumaczyć tytuł ostatniego kazania Donne'a i czy ma on jakiś sens, skoro z pewnością nie pochodzi od autora?

Dosłownie *Death's Duell* oznacza *Pojedynek śmierci*, zaś związki tej frazy z kazaniem Donne'a mogą wydać się współczesnemu czytelnikowi dosyć niejasne. Charakterystyczne, że tłumacze tego dzieła na języki obce przełożyli tytuł dosłownie, bez wgłębiania się w jego powikłane konotacje¹²⁷. Należałoby jednak zastanowić się nad tym, co takiego Roger Michell dostrzegł w dziele Colmana, że postanowił ukraść mu fragment tytułu. *La dance machabre* jest niespecjalnie ciekawym, wierszowanym traktatem łączącym motyw *ubi sunt* z elementami satyry społecznej¹²⁸. Skradziona zeń fraza odnosi się do tego, że śmierć nastaje na życie ludzi wszelkich stanów i zwraca się zarówno do biskupów i książąt, jak i do niższych warstw i profesji: każdy

¹²⁶ J. Bevan: *Hebdomada Mortium: The Structure of Donne's Last Sermon...*, s. 191–192.

¹²⁷ J. Donne: *Todes Duell*. Na język niemiecki przeł. T. Martin. Berlin: Druckhaus Galrev 1995; Дж. Донн: *Схватка смерти...*, 2004; John Donne: *Liriche sacre e profane — Anatomia del mondo — Duello della morte*. na język włoski przeł. G. Melchiori. Milano: Mondadori 1994.

¹²⁸ P.S. Spinrad: *The Summons of Death on the Medieval and Renaissance English Stage*. Columbus, Ohio: Ohio State University Press 1987, s. 21–22.

toczy ze śmiercią pojedynek. Jednym z częstych i charakterystycznych motywów, jaki się tu przewija, jest makabryczny motyw pożarcia przez robaki – bardzo podobny i silnie wyeksponowany obraz znajdziemy w ostatnim kazaniu Donne’a. Przedmowa do *Death’s Duell*, którą sporządzili wykonawcy testamentu poety, również podkreśla, że śmierć godzi we wszystkich i jest największym wrogiem ludzkości. Zasada brzytwy Ockhama podpowiada, aby na tym poprzestać. Nie należy bowiem mnożyć inteligencji drukarza nad potrzebę.

Ale – niepodobna rozstrzygnąć, przypadkiem czy nie – Roger Mitchell dobrał dla kazania Donne’a tytuł, który ma drugie dno i koresponduje z treścią dzieła na poziomie znacznie głębszym niż praca czerwi i taniec szkieletów. Angielskie słowo *duel* rzeczywiście oznacza pojedynek. Pochodzi jednak z łacińskiego *duellum*, które w szesnastym i siedemnastym wieku było używane jako termin lub symbol alchemiczny, odnoszący się zwłaszcza do wielorako ujmowanego procesu zwanego *coniunctio oppositorum*, zjednoczenia przeciwieństw, z którego powstaje panaceum i eliksir życia. Otóż cała struktura ostatniego kazania Donne’a i powiązana z nim paradoksalna treść zasadza się na symbolach i conceptach alchemicznych: w utworze tym mamy do czynienia z dwoma rodzajami śmierci, śmiercią cielesną i śmiercią Chrystusa-Odkupiciela, z których każda odpowiada innej fazie przemiany alchemicznej, ale które się wzajem dopełniają. To ich niezbędne zderzenie i skonstrastowanie prowadzi do chrześcijańskiego zbawienia, które zostało przez Donne’a skojarzone z procesem powstawania kamienia filozoficznego. W dalszych partiach tego rozdziału szerzej wyjaśnię ten concept. Stanowi on uzasadnienie mojego odejścia od dosłowności w tłumaczeniu frazy *death’s duell* i przełożenia jej nie jako *pojedynek*, lecz *Alembik śmierci*.

Pierwsze zdanie analizowanego kazania Johna Donne'a brzmi:

Buildings stand by the benefit of their foundations, that sustaine and support them, and of their buttresses that comprehend and embrace them and of their contignations that knit and unite them: the foundations suffer them not to sinke, the buttresses suffer them not to swerve, and the contignation and knitting suffers them not to cleave¹²⁹ (s. 2).

Każda budowla stoi na mocy fundamentów, które ją podtrzymują i podpierają, na mocy przypór, które ją szczepiają i opasują, oraz na mocy krzyżujących się belek, które ją wiążą i spajają. Fundamenty nie pozwalają, aby się pograżała w ziemi. Przypory nie pozwalają, aby się zachwiała. Belki i klamry nie pozwalają, aby się rozszczepiła (s. 377).

W zdaniu tym ukryty jest jeden z dwóch dopełniających się kluczy interpretacyjnych do całego utworu: klucz trynitarny. W kazaniach pogrzebowych porównanie umierania ciała ludzkiego do procesu walenia się budowli należy do toposów klasycznych. Donne zręcznie wykorzystał go, aby zasugerować z początku czytelnikom dobrze im znany, przewidywalny kierunek interpretacji dzieła. Zaraz potem jednak precyzuje, że chodzi o budowlę chrześcijańskiego zbawienia, co wyrывa słuchaczy z utartych torów rozumowania i każe im głębiej zastanowić się nad znaczeniem trzech architektonicznych metafor, szerzej zaś — nad skondensowanym bogactwem treści wstępnego zdania *Death's Duell*, które będzie stopniowo odsłaniało się przed nimi w miarę postępów kazania.

Budowla zbawienia opiera się na trzech metaforach architektonicznych: fundamentach, przyporach i belkowaniu. Tym metaforom w *Alembiku śmierci* odpowiadają trzy różne wykładnie wersetu z psalmu wybranego na podstawę kazania (w mocy Boga leży wybawienie każdego od śmierci; Bóg czuwa nad umierającymi; Chrystus wybawił wszystkich wierzących po-

¹²⁹ Numerację stron oryginału *Death's Duell* podaję za cyfrową edycją tekstu źródłowego, dostępną na stronie <<http://contentdm.lib.byu.edu/cdm/compoundobject/collection/JohnDonne/id/3132/rec/11>> (12.02.2015).

przez własną śmierć) oraz trzy osoby Trójcy Świętej. Otóż treść poszczególnych akapitów utworu i zgromadzone w nich obrazowanie biblijne precyzyjnie odsyła do Boga Ojca, Ducha Świętego lub Syna Bożego, przez co kaznodzieja podkreślił ciągłość opieki bożej nad człowiekiem w każdym momencie jego egzystencji: w życiu płodowym, w życiu ziemskim, podczas konania i w życiu wiecznym.

Warto przy tym zwrócić uwagę, że trzy metafory architektoniczne *Alembiku śmierci*, zworniki budowli zbawienia, łączą się z osobami Trójcy Świętej i z przywoływanymi w ich kontekście fragmentami Biblii w sposób nader paradoksalny. Syn Boży i jego krzyż stanowi czytelny odpowiednik belkowania. Donne pisze jednak na wstępie, że belkowanie ma przeciwdziałać rozszczepieniu się budowli zbawienia, choć w rozwinięciu tej tezy argumentuje, że Chrystus, umierając, przeprowadzi wiernych do rajy przez morze własnej krwi, rozszczepione na wzór Morza Czerwonego, po dniu którego kroczyli Izraelici. Bóg Ojciec z kolei jest stwórcą fundamentów ziemi, ale w poświęconych mu akapitach omawianego kazania najważniejszym wydarzeniem biblijnym jest potop, a więc oczyszczenie fundamentów świata ze skazy zła przez wodną zagładę, prototyp chrztu. Natomiast Ducha Świętego, czyli przypory, Donne złączył z postacią Samsona, który popełnił samobójstwo. Uważna lektura stosownego fragmentu Księgi Sędziów przynosi wyjaśnienie zagadki¹³⁰. Biblijny Samson został pojmany i oślepiiony przez Filistynów, ponieważ wskutek ziemskiej miłości do Dalili sprzeniewierzył się wierności Jahwe. Zginął zaś, napierając na kolumny podtrzymujące gmach domu, który pełnił funkcję świątyni filistyńskiego bożka Dagona. Fizyczna śmierć chrześcijanina okazuje się więc obaleniem pogańskiej

¹³⁰ Sdz 16, 1–31.

świątyni ciała, niesie duchowe odrodzenie i ucieczkę z niewoli materii, której sama obecność wywołuje zachwianie wiary.

Zdanie otwierające *Alembik śmierci* jest jednakże tak przemyślnie ukształtowane, że spośród trzech osób Trójcy Świętej, do których nawiązuje Donne, najwięcej uwagi poświęcone zostało Chrystusowi. Jeśli bowiem głębiej przyjrzymy się niuansom treściowym, słownym grom i strukturze tego zdania, dojdziemy do wniosku, że to na Synu Bożym i jego zwycięskiej męce spoczywa zasadniczy ciężar budowli zbawienia. Opiera się ona mianowicie na przywileju (użyte w oryginale słowo „benefit” jest przede wszystkim dawnym terminem prawnym i oznacza dosłownie wyjęcie szlachcica spod normalnej jurysdykcji sądowej¹³¹) wyjęcia ludzkości spod powszechnego prawa, jakim jest rozpad pośmiertny. W dalszych partiach *Death's Duell* Donne objaśnia, że tym właśnie przywilejem cieszył się tylko Jezus Chrystus. Gdy więc nastąpi koniec świata, jego męka i zmartwychwstanie spowoduje rozciągnięcie przywileju na wszystkich zbawionych. Akt ten będzie odpowiadać adopcji, przyjęciu synostwa bożego i jako taki stoi w ostrej opozycji względem narodzin z łona kobiety, ziemskiej matki, które nieuchronnie zanurzają człowieka w umieraniu i grzechu.

Drugim kluczem interpretacyjnym do *Alembiku śmierci* jest niezwykła struktura tego utworu i wpisane w nią kody alchemiczne. Ostatnie kazanie Johna Donne'a składa się z siedmiu akapitów. Ich układ jest następujący: akapit wstępny, trzy poświęcone Bogu Ojcu, dwa — Duchowi świętemu, jeden — Synowi Bożemu. Po akapicie wstępnym następują więc dwa duże, skontrastowane treściowo i nastrojowo bloki tekstu o układzie: akapit średniej długości — akapit bardzo długi o budowie trójdzielnej (przy czym

¹³¹ Problemy związane z przekładem tego terminu i jego chrystologicznego kontekstu omawiam szczegółowo w rozdziale trzecim.

ostatnia część ma cechy potrojenia trójki, Donne wymienia bowiem dziewięć określeń rozpadu pośmiertnego i dziewięć stadiów męki Chrystusa). Te bloki dzieli wąska szyjka, dwa króciutkie akapity będące powtórzeniem werse-
tu psalmowego wybranego na podstawę kazania.

Dwa wspomniane wyżej bloki tekstu odpowiadają dwóm nieskończonościom ludzkiego bytowania: wieczności świata materialnego oraz wieczności życia pozagrobowego; akapity średniej długości, drugi i szósty, mówią o fazie prenatalnej tychże nieskończoności, czyli dojrzewaniu dziecka w łonie matki i agonii będącej narodzinami do życia wiecznego. Straszliwy jest kontrast, jaki dzieli u Donne'a wzniosłość odkupieńczego dzieła Chrystusa od realiów świata materialnego. Ten ostatni stanowi w omawianym kazaniu tylko smutne tło dla krótkiej egzystencji człowieka, która jest niczym innym jak przechodzeniem ze śmierci w jeszcze gorszą śmierć — człowiek bowiem jeszcze jako płód uczy się okrucieństwa ssąc krew i pozbawiony światła przygotowuje się do przyszłych dzieł ciemności, narodzony popełnia niezliczone grzechy, aż umrze, lecz nawet wtedy dotyka go śmierć trzecia, pozgonny rozpad zwłok. Jeżeli świat materialny *Alembiku śmierci* cechuje porządek ciasnoty, uwięzienia i zstępowania do grobu, to rzeczywistość zbawienia i wiecznego żywota odznacza się wyzwoleniem i ruchem ku górze, takim jak zrzucenie ciała i uniesienie duszy, Przemienienie Pańskie na Górze Tabor i wstępowanie Chrystusa na Kalwarię.

Gdy zestawimy wszystkie akapity w *Alembiku Śmierci* oprócz wstępnego, utworzą one graficzny koncept: naczynie o dwóch komorach połączonych wąską szyjką. Z pozoru chodzi tu o klepsydrę ludzkiego żywota z wąskim przesmykiem śmierci między doczesnością a wiecznością. Naprawdę jednak Donne użył tu metafory naczynia alchemicznego, alembiku, w obrę-

bie którego zachodzi proces transmutacji metalu. Dwie komory alembiku odpowiadają tu wczesnym i późnym stadium alchemicznej przemiany, przy czym etap wczesny, którego dominantę stanowi umieranie i rozpad, nawiązuje do ludzkiego losu w świecie materialnym, a etap późny zarezerwowany jest dla Chrystusa, który nie podlega pośmiertnemu zepsuciu, lecz podejmując mękę, dokonuje dobrowolnej transmutacji samego siebie: przemienia swą krew w kamień filozoficzny, panaceum dla wiernych. Donne nawiązuje tutaj do faktu, że klasyczne teksty alchemiczne nazywają dolną część alembiku ziemią, a górną niebem¹³². W *Alembiku śmierci* wcześniejsze, a więc — graficznie rzecz biorąc — wyższe partie kazania odpowiadają ziemi, późniejsze zaś i niższe dla oka — niebu. Jest to zabieg celowy, ponieważ ujrzenie ich właściwego położenia i hierarchii wymaga wysiłku intelektualnego, skupienia uwagi na osobie Chrystusa Zbawiciela.

O związku struktury *Death's Duell* z konceptem przemiany alchemicznej świadczy nie tyle sama jej obecność w utworze, ile fakt, że Donne używa zupełnie odmiennej symboliki we wcześniejszych i w późniejszych akapitach tej homilii, a jego wybory pod tym względem doskonale pokrywają się rozróżnieniami czynionymi przez klasyczne teksty hermetyczne. Ponadto w trzecim akapicie zamieścił nieprzetłumaczalną grę językową, która polega na tym, że przeciwstawił ciało śmierci z Listu św. Pawła do Rzymian (*body of death*), bóstwu Chrystusa (*Godhead*) — rzecz w tym, że zarówno leksem ciało, jak wyraz *head* (dosł. głowa) mogą w siedemnastowiecznej angielszczyźnie oznaczać alembik¹³³. W tym samym akapicie zmarłychwstanie ciała oddał wyrazem „redintegration”. Jest to starsza forma

¹³² Tamże, s. 31.

¹³³ L. Abraham: *Dictionary of Alchemical Imagery*. Cambridge: Cambridge University Press 1997, s. 5–6.

współczesnego „reintegration”, ale kryje się w niej kolejna gra językowa, tym razem związana z kolorem czerwonym (ang. *red*), który ma silny podtekst alchemiczny.

Najważniejszą metaforą alchemiczną jest mianowicie *opus magnum*, czyli stworzenie kamienia filozoficznego, zdolnego przemieniać metale w złoto i leczyć wszelką niedoskonałość. Należy przez to rozumieć mistyczną przemianę zniszczalnej materii w nieśmiertelną formę bytu i dostąpienie przez człowieka duchowej śmierci i oświecenia. Proces ten zachodzi we wnętrzu szczelnego naczynia i liczy sobie cztery fazy, określane łacińskimi nazwami kolorów: *nigredo*, *albedo*, *citrinitas* i *rubedo* (czerni, biel, żółć i czerwień). *Nigredo*, fazę czarną, utożsamia się ze śmiercią i powrotem do chaotycznej materii, a także z ciemną nocą duszy lub śmiercią duchową¹³⁴. Wówczas to nieoczyszczony metal, czyli stworzenie wykazujące oznaki zepsucia, zostaje zabity, poddany rozkładowi i rozpuszczony w substancji zwanej rtęcią filozoficzną bądź Merkurym; chodzi tutaj o kwintesencję z pism Arystotelesa, materię pierwotną i podstawową, z której wywodzą się wszystkie metale, wszystkie rzeczy i cztery żywioły — jej obecność to podstawowy warunek zajścia alchemicznej transmutacji. W fazie *nigredo* na skutek ogrzania alembiku dusza metalu zostaje siłą oddzielona od materii i unosi się ku górze, gdzie ulega częściowemu oczyszczeniu, a następnie skrapla się na ścianie naczynia, spływa w dół i ponownie łączy się z rtęcią filozoficzną. Procedurę tę, zwaną z łacińska *solve et coagula*, alchemik powtarza wielokrotnie, zazwyczaj siedem razy, aż unoszący się duch opadnie w dół wybielającym deszczem i czarna materia przybierze śnieżną barwę, świadczącą o puryfikacji, usunięciu wszelkich skaz. Biel oznacza, że nastąpi-

¹³⁴ Tamże, s. 135–136.

ło przejście do fazy *albedo*¹³⁵: z chaosu czarnej materii wyłonił się już kamień filozoficzny, ale nie nastąpiło w nim jeszcze pełne zjednoczenie pierwiastka duchowego i cielesnego. Na tym etapie, który kojarzy się z szarością srebra lub wczesnego świtu, dopiero co zrodzony kamień filozoficzny ma już moc przemiany metali w srebro i oznacza duchowe oczyszczenie. Dalsza sublimacja powoduje, że przybiera on barwę żółtą (*citrinitas*¹³⁶), a zaraz później czerwoną (*rubedo*). Moment ten, wieńczący dzieło alchemiczne, utożsamia się odpowiednio z porankiem (faza żółta) i zenitem dnia (faza czerwona¹³⁷). Czerwony kamień filozofów jest panaceum, eliksirem otwierającym duszy bramy oświecenia i wiecznego życia¹³⁸. Stąd szkarłatna barwa jest w kontekstach alchemicznych nacechowana szczególnie wzniośle i kojarzy się ze zmartwychwstaniem.

Trzy akapity *Death's Duell* poświęcone Bogu Ojcu wskazują więc na fazę *nigredo*. Jej symbolika związana jest szczególnie z ambiwalencją wodnej topieli, która niesie zarówno zagładę, jak i ocalenie od śmierci. Dlatego właśnie Donne nawiązuje do Noego i Mojżesza, postaci biblijnych, które łączy paradoksalny stosunek do wód, gdyż obaj uniknęli śmierci dzięki oddaniu się na łaskę kipieli. Noe ocalał bowiem w arce przed nieuchronnym gniewem Boga na grzeszną ludzkość, Mojżesz zaś jako niemowlę został uratowany przed siepaczami faraona spuszczonego na wodę w trzciniowym koszyczku; w oryginale angielskim *Alembiku śmierci* koszyczek ten również określa się mianem arki. Co więcej, tradycja ezoteryczna uznaje Noego¹³⁹

¹³⁵ Tamże, s. 4–5.

¹³⁶ Tamże, s. 42.

¹³⁷ Tamże, s. 174–175.

¹³⁸ Tamże, s. 165–166.

¹³⁹ Tamże, s. 136.

i Mojżesza¹⁴⁰ za pierwszych alchemików, a Noemu przypisuje nawet ocalenie z czasów przedpotopowych wiedzy tajemnej w postaci tak zwanej Szmaragdowej tablicy. Dla Donne'a w *Alembiku śmierci* przejście Izraelitów przez Morze Czerwone jest czymś więcej niż tylko paschalną prefiguracją przeprowadzenia zbawionych do raju przez morze krwi, którą miał wylać Chrystus. Kontrast między symbolem wody a szkarłatem krwi jest tu równocześnie nawiązaniem do faktu, że alchemicy łączyli tę pierwszą z wczesnymi, a ten ostatni z zaawansowanymi stadiami transmutacji metalu.

Akapit szósty *Alembiku śmierci*, gdzie mowa o Duchu Świętym, opisuje krótkie stadium pośrednie, gdy dusza metalu uwalnia się z okowów materii i wznosi ku górze w celu oczyszczenia. Właściwa część górna, poświęcona Synowi Bożemu, mieści fazy *albedo*, *citrinitas* oraz *rubedo*, które symbolika hermetyczna tradycyjnie umieszcza w ogrodzie¹⁴¹: tę funkcję pełni u Donne'a Ogród Oliwny i Golgota z akapitu siódmego. Męka Pańska jest w *Alembiku śmierci* aktem miłosierdzia Boga-człowieka wobec ludzi, zupełnie dobrowolnym poddaniem samego siebie alchemicznej transmutacji. Efektem ofiary Chrystusa-alchemika będzie zbawienie, czyli rozciągnięcie na całą odkupioną ludzkość przywileju nie podlegania zepsuciu pośmiertnemu. Pasja Jezusa odbywa się w *Alembiku śmierci* według zaleceń ezoterycznych traktatów. Syn Boży w noc poprzedzającą mękę przygotowuje się duchowo do podjęcia alchemicznego *opus magnum* przez kontemplację, umartwienie i odosobnienie. Wydarzenia Wielkiego Piątku są już samym wielkim eksperymentem i czynną transmutacją. Jezus, umierając, łamie porządek natury, przeobraża się w kamień filozoficzny i w samym zenicie dnia (faza *rubedo*) zawisa na krzyżu, dając wiernym do ssania swoją krew, czer-

¹⁴⁰ Tamże, s. 130.

¹⁴¹ Tamże, s. 83–84.

wony eliksir życia. Czynność ssania brzmi dosadnie, ale w kontekście omawianego utworu ma głęboki sens, ponieważ stanowi silny kontrast wobec fragmentu drugiego akapitu, w którym płód ludzki ssie krew matki, ucząc się okrucieństwa, i pozbawiony jest światła. Wierni, dzieci ziemskich rodziców, stają się tym samym dziećmi nieśmiertelnego i miłosiernego Boga. W drugim akapicie mowa jest także o niebezpieczeństwie poronienia: otóż w symbolice alchemicznej poronienie oznacza transmutację, która się nie powiodła z powodu tego, że alchemik usiłował zanedbato przyspieszyć cały jej proces¹⁴². A zatem narodziny z ziemskiej matki i całe żałosnie krótkie, niemal dychawiczne życie doczesne człowieka jest tu skonstrastowane z narodzinami z mężczyzny, z Chrystusa. Te dwa momenty, dwie całkiem odmienne transmutacje, stanowią strukturalną klamrę *Death's Duell*. Tekst ostatniego kazania Donne'a jest tak ukształtowany, że w momencie zawiśnięcia Jezusa na krzyżu zastyga czas, a zaczyna się wieczysta kontemplacja Eucharystii, pokrewna statyczności świętych ikon Opłakiwania. I dopiero w tej perspektywie odsłania się pełna analogia między funkcją osób Trójcy Świętej, tak jak ją widział Donne, a procesem alchemicznej transmutacji: mistyczna droga duszy od świata materialnego (Bóg Ojciec) przez wyzwolenie się z więzów ciała i uniesienie ku górze (Duch Święty) do oczyszczenia i zmartwychwstania (Syn Boży) przebiega w każdym momencie pod opieką trójjedynego Boga-alchemika i na tym zasadza się pewność zbawienia. Dwie części tytułowego alembiku — głowa, czyli Chrystus, oraz ciało, czyli odkupiona ludzkość — zostaną w tej perspektywie połączone w jeden mistyczny Kościół triumfujący.

¹⁴² Tamże, s. 2. Szerzej na ten temat mówię w rozdziale 3.1.1.

Czerwony eliksir w traktatach alchemicznych określa się łacińskim mianem *balsamum*. Donne nadaje temu pojęciu wymiar zbawczy: cały jego *Alembik śmierci* nawiązuje do namaszczenia wiernych na życie wieczne — perykopy biblijne z tym związane to przede wszystkim fragment Księgi Wyjścia o pomazaniu drzwi krwią paschalnego baranka, wszelkie wersety eucharystyczne z Ewangelii oraz werset czternasty piątego rozdziału listu św. Jakuba mówiący o obrzędzie namaszczenia chorych. Okazuje się, że werset dwudziesty psalmu 68., który Donne wybrał na podstawę swego kazania — „He, that is our God, is a God of salvation and unto God the Lord belong the issues from Death” — sam w sobie jest osią konceptu i nieprzetłumaczalną grą językową, ponieważ angielskie słowo *salvation* ewidentnie zostało przez kaznodzieję skojarzone z niespokrewnionym etymologicznie wyrazem *salve* oznaczającym balsam na rany lub chroniący przed zepsuciem. Proces zbawczy jest więc tutaj formą zabalsamowania na życie wieczne, za której pośrednictwem objawia się nieskończona miłość Trójcy Świętej do człowieka i nadrzędna rola Chrystusa w ocaleniu wiernych od śmierci.

1.4.1. Przekłady *Death's Duell* Johna Donne'a na języki obce

Do chwili obecnej ukazały się następujące pełne przekłady *Alembiku śmierci* Johna Donne'a na języki europejskie: przekład na język niemiecki z 1995 roku dokonany przez Thomasa Martina¹⁴³; przekład na język rosyjski

¹⁴³ Informacje na temat Thomasa Martina podaję za: Henschel-Schauspiel: Theaterautoren <<http://www.henschel-schauspiel.de/de/theater/autor/909/thomas-martin>> (24.4.2013). Na stronie tej dostępna jest lista sztuk teatralnych napisanych i wyreżyserowanych przez autora. Korzystałem także z informacji podanych na obwolucie niemieckiego przekładu *Death's Duell* — J. Donne: *Todes Duell*. Przeł. na język niemiecki T. Martin. Berlin: Druckhaus Galrev 1995.

z 2004 roku, którego autorką jest Olga Siedakowa¹⁴⁴; przekład na język hiszpański z 2014 roku, którego autorem jest Ricardo Mena Cuevas¹⁴⁵. *Death's Duell* został także dwukrotnie przetłumaczony na język włoski: autorem pierwszego z tych przekładów jest Giorgio Melchiori¹⁴⁶, autorką drugiego Silvia Bigliazzi¹⁴⁷; obie włoskie edycje zostały wydane w formie bilingwy, podobnie jak przekład niemiecki Thomasa Martina (przy czym w przekładach włoskich angielski tekst pojawia się na lewej karcie, a tłumaczenie na prawej; w edycji niemieckiej aby zobaczyć tekst oryginalny należy wpierw fizycznie odwrócić całą książkę). We wszystkich tych tłumaczeniach pojawia się komentarz, a tytuł *Death's Duell* został przełożony dosłownie. Odnotujemy, że przekłady włoskie i hiszpański stanowią część dużych rozmiarami zbiorów poezji Donne'a. Włączenie ostatniego kazania tego autora nie do wyborów jego prozy, a między zebrane liryki świadczy o potężnej wizji i sile poetyckiego słowa, jakie mimo upływu stuleci przebijają z *Alembiku śmierci*, zadając kłam powszechnemu dziś przekonaniu, że kazanie jest skostniałym i przebrzmiałym gatunkiem literackim, niezdolnym wyjść poza granice dośradnego pragmatyzmu.

Warto w tym miejscu dodać, że tekst *Alembiku śmierci* jest jednym z trzech pierwszych fragmentów prozy Johna Donne'a przełożonych na język polski. Mianowicie w 9(87) numerze „Znak” z 1961 roku¹⁴⁸ Jerzy Sito¹⁴⁹

¹⁴⁴ Дж. Донн: *Схватка смерти*. Na język rosyjski przeł. О. Седакова W: Дж. Донн: *По ком звонит колокол*. Przeł. А. Нестеров, О. Седакова. Aenigma: Москва 2004.

¹⁴⁵ J. Donne: *Sonetos. Sacros Aniversarios. Sermon Duelo del Muerte*. Na język hiszpański przeł. R. Mena Cuevas. Przekład ten jest dostępny tylko w formie elektronicznej, zgodnej z formatem Amazon Kindle. Zawiera on rok wydania (2014), numer ISBN 978-84-617-1432-2 oraz nazwisko tłumacza, natomiast nie podaje ani miejsca wydania ani oficyny wydawniczej.

¹⁴⁶ J. Donne: *Liriche sacre e profane. Anatomia del mondo. Duello della morte*. Na język włoski tłum. G. Melchiori. Arnoldo Mondadori: Milano 1983.

¹⁴⁷ J. Donne: *Duello della Morte*. Na język włoski przeł. S. Bigliazzi. W: J. Donne *Poesie*. Red i tłum. A. Serpieri, S. Bigliazzi, BUR rizzoli: Milano 2009, s. 1057-1119.

¹⁴⁸ J. Sito: *John Donne*. „Znak” 1961, nr 9 (87), s. 1245–1246.

opublikował dłuższy artykuł biograficzny o tym autorze i wplótł w niego fragmenty trzech kazań Donne'a, które sam spolszczył. Najdłuższym z tych fragmentów jest passus z drugiego akapitu *Death's Duell*, poświęcony dojrzewaniu płodu w łonie matki.

¹⁴⁹ Jerzy Sito (1934–2011) odegrał bardzo ważną rolę w popularyzacji twórczości Johna Donne w Polsce. Publikował przekłady poezji Donne'a od wczesnych lat sześćdziesiątych dwudziestego stulecia między innymi w „Więzi” i „Tygodniku Powszechnym”. Autor i współautor następujących ważnych antologii poezji angielskiej: J. Sito: *Śmierć i miłość: mała antologia poezji według tekstów angielskich mistrzów, przyjaciół, rywali, wrogów i naśladowców Johna Donne'a*. Warszawa: Czytelnik 1963; *Poeci języka angielskiego*. Red. H. Krzeczkowski, J. Sito, J. Żuławski. T. 1. Warszawa: PIW 1969, T.1–3. Warszawa: PIW 1969–1974.; J. Sito: *Poeci metafizyczni*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1981.

Rozdział drugi

ŹRÓDŁA PROBLEMÓW TŁUMACZENIOWYCH W *MEDYTACJACH* I *ALEMBIKU ŚMIERCI* JOHNA DONNE'A W ŚWIETLE KONCEPCJI ANTOINE'A BERMANA I JINA DI

2.1. Źródła problemów tłumaczeniowych w *Medytacjach* Donne'a

We wstępie do krytycznej edycji *Devotions upon Emergent Occasions* Johna Donne'a Anthony Raspa napisał:

Medytacje Johna Donne'a nie zaliczają się do najbardziej przejrzystych ani reprezentatywnych dzieł tego autora napisanych prozą. Jest to jednak uderzający przykład osobistej teorii literatury na usługach osobistej teologii i poglądów na temat aktu twórczego. Utwór ten stanowi syntezę zapatrywań Donne'a na metafizykę i literaturę, medycynę i kosmologię oraz na relację człowieka do Boga. Korzeniami tkwi niewątpliwie w literaturze pisanej dla duchowego zbudowania wiernych, a mówiąc ściślej, w tradycji medytacyjnej, aczkolwiek nie sposób jednoznacznie stwierdzić, do jakich pokładów pobożności i medytacji Donne nawiązuje¹⁵⁰.

Opinia Anthonego Raspy ujawnia najpoważniejsze źródło trudności przekładowych, jakie napotka każdy tłumacz *Medytacji* i *Alembiku śmierci* Donne'a. Otóż utwory te równocześnie mają skomplikowaną budowę wewnętrzną i silnie religijny charakter zakorzeniony w angielskich sporach

¹⁵⁰ J. Donne: *Devotions upon Emergent Occasions*. Wstęp i komentarz A. Raspa. New York: Oxford University Press 1987, s. xiii. Jeśli nie wskazuję tłumacza tekstów obcojęzycznych, przekład mój – PP.

światopoglądowych oraz doktrynalnych z początku siedemnastego stulecia. Aby więc odtworzyć w obcym języku i przynależnej mu kulturze tego rodzaju mariaż refleksji teologicznej oraz czysto literackich środków wyrazu, tłumacz musi najpierw pokonać potężną barierę archaicznych dziś kodów językowych, w które Donne wpisał zasadnicze przesłanie swojego dzieła i któremu podporządkował jego zawikłaną strukturę.

Jak widzieliśmy, Donne mówi o chorobie, śmierci i zbawieniu specyficznym językiem, zapożyczonym z zasad barokowego konceptyzmu i metod egzegezy biblijnej. W język ten wpisana jest podwójność znaczenia: sens dosłowny jest tutaj bramą do bogactwa sensów naddanych — alegorycznych, moralnych i eschatologicznych. Rzecz w tym, że teologiczne przesłanie, ukryte w tych trzech ostatnich sensach, odsłania się czytelnikom tylko wtedy, jeśli najpierw właściwie pojmą oni sens dosłowny. Ten zaś wpisany został przez Donne'a w specyficzny siedemnastowieczny kontekst kulturowy, w którym funkcjonowały trzy rozbudowane języki specjalistyczne¹⁵¹: język przednaukowej medycyny, język alchemii oraz terminologia prawnicza dostosowana do realiów epoki dopiero odchodzącej od feudalizmu. Potężne przemiany społeczne i rozwój nauki sprawiły, że z biegiem czasu wszystkie one stały się anachroniczne i bardzo albo wręcz zupełnie niejasne — zwłaszcza dla czytelnika z dwudziestego pierwszego stulecia.

Mechanizm powstawania tego rodzaju archaicznych kodów językowych jest pod niektórymi względami podobny do kształtowania się mar-

¹⁵¹ Na temat pojęcia języka specjalistycznego zob. A. Majkiewicz: *Języki specjalistyczne w tekstach niespecjalistycznych*. W: *Języki specjalistyczne. Zagadnienia dydaktyki i przekładu*. Red. P. Mamet. Katowice: Wydawnictwo Śląsk 2003, s. 47–55. Autorka zwraca uwagę, że w obrębie danego języka zawodowego, czyli profesjolektu, mogą występować bardzo różne style funkcjonalne, w tym styl literacki.

twych języków liturgicznych, takich jak sanskryt czy łacina¹⁵². Według Jurija Łotmana istnieją dwa typy kodów, czyli systemów semiotycznych porządkujących rzeczywistość: pierwotny system modelujący, czyli język naturalny (który zawiera globalny model świata) oraz wtórne systemy modelujące budowane na jego wzór — takie jak religia, nauka czy literatura. Tekst¹⁵³ istniejący w kulturze jest więc dla Łotmana obiektem semiotycznym, który zawiera w sobie rozmaite kody uporządkowane hierarchicznie i pozostające we wzajemnym dialogu. Taka struktura ma zdolność transformowania niesionej informacji i wytwarzania nowej¹⁵⁴. Dlatego w momencie powstania znaki współtworzące *Medytacje* i *Alembik śmierci* Donne'a były zrozumiałe i konwencjonalne (pozostaje, co prawda, kwestią otwartą, do jakiego stopnia: sądzę, że nawet za panowania króla Jakuba I w pełni pojąć mógł je tylko bardzo wykształcony odbiorca angielski; świadczy o tym fakt, że już anonimowy korektor pierwszej edycji *Medytacji* nie zrozumiał pełnego sensu dzieła Donne'a, toteż spłycił go, dodając błędne angielskie podtytuły rozdziałów, które do dziś wiodą czytelników, komentatorów i tłumaczy tego dzieła na manowce). Z biegiem czasu uzyskały one status znaków ikonicznych i funkcjonują tylko w obrębie określonego tekstu kultury, za który możemy uznać kulturę angielską początków siedemnastego stulecia. Jej dogłębne zrozumienie i uprzyśtępnienie współczesnym czytelnikom jest prymarnym obowiązkiem przekładającego.

¹⁵² Por. H. Duda: „Każdą razą Biblią odmieniać”. *Modernizacja języka przedruków Nowego Testamentu ks. Jakuba Wujka w XVII i XVIII wieku*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1998, s. 37–54. Autor odwołuje się do prac semiotyków ze szkoły tartuskiej, analizując pojęcie języka religijnego i jego skłonności do zachowywania elementów archaicznych.

¹⁵³ Pojęcie tekstu w rozumieniu Jurij Łotmana zob.: tegoż: *Struktura tekstu artystycznego*. Przeł. A. Tanalska-Dulęba. Warszawa: PIW 1984, s. 74–84.

¹⁵⁴ J. Koziej: *Łotman*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 11. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2006, s. 520–521.

Gdyby trudność w tłumaczeniu *Devotions upon Emergent Occasions* i *Alembiku śmierci* polegała li tylko na znalezieniu trafnych odpowiedników kilkudziesięciu przestarzałych pojęć, tłumaczowi wystarczyłoby zastosować którąś z prostych strategii translacyjnych — na przykład domestykacji lub generalizacji — ewentualnie rozbudować aparat krytyczny. Niestety, w analizowanych utworach Donne’a pojęcia te nie tylko uzasadniają bardzo skomplikowane tezy teologiczne¹⁵⁵, które stawia autor, używając subtelnych i specyficznie nacechowanych terminów¹⁵⁶, ale wspólnie tworzą gęstą, złożoną sieć znaczeniową, tak że cały tekst zbudowany jest z usystematyzowanych rozbudowanych obrazów poetyckich i metafor. Istotę tego problemu na gruncie hermeneutyki przekładu dobrze wyjaśnia Fritz Paepcke w artykule *Rozumienie tekstu a przekład*. Paepcke pisze mianowicie, że na płaszczyźnie tekstu „wszystko wiąże się ze sobą, łączy ze sobą, odsyła do siebie nawzajem”¹⁵⁷. Dlatego podstawowym zadaniem tłumacza jest zachowanie koherencji tekstualnej, czyli jednolitości komunikatu kierowanego do odbiorcy tekstu¹⁵⁸. Wiążą się z tym dwie trudności. Po pierwsze, tekst zawsze odnosi

¹⁵⁵ U Donne’a w wielu wypadkach można mówić wręcz o miejscach teologicznych. Współcześnie Stanisław Celestyn Napiórkowski definiuje je szeroko jako „źródła teologii [...], z których teolog czerpie idee, konstruuje doktrynę i gdzie poszukuje uzasadnienia swoich tez”. Zob. S. Napiórkowski: *Teologia. Zagadnienia wstępne*. Skrypt. Katowice 1986, s. 22. Cyt. za J. Szymik: *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*. Katowice: Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka 2007, s. 24. W cytowanej książce Jerzy Szymik mówi szerzej na temat historycznego rozwoju pojęcia miejsc teologicznych i jego zastosowaniu do współczesnych badań literackich.

¹⁵⁶ Dobrym tego przykładem jest niewinnie brzmiące słowo „red” (ang. czerwony). W całej późnej prozie Donne’a słowo to jest równocześnie skojarzone ze szkarłatnym kolorem ostatecznej fazy przemiany alchemicznej (rubedo) i ze zbawczą męką Chrystusa, której efektem jest ustanowienie Eucharystii oraz przeprowadzenie zbawionych do raju przez morze jego boskiej krwi (na wzór paschalnego przejścia Izraela przez Morze Czerwone).

¹⁵⁷ F. Paepcke: *Rozumienie tekstu a przekład*. Przeł. G. Sowiński. W: *Współczesne teorie przekładu*. Red. P. Bukowski, M. Hyedel. Kraków: Wydawnictwo Znak 2009, s. 338.

¹⁵⁸ Por. S. Blum-Kulka: *Shifts of Cohesion and Coherence in Translation*. W: *The Translation Studies Reader*. Red. L. Venuti. London and New York: Routledge 2000, s. 298–299. Autorka rozróżnia kohezję i koherencję tekstową. Definiuje ona koherencję tekstową jako „ukryty, potencjalnie

się do elementu pozajęzykowego, czyli do warunków historycznych, kulturowych, religijnych i indywidualnych (Paepcke używa w tym znaczeniu terminu „tło orientacyjne”) — spaja go jednak „kontekst”, czyli „forma połączenia elementów syntaktycznych i semantycznych czy też modalność korelacji poszczególnych części tekstu”¹⁵⁹. Co ważniejsze, w obrębie szerszych ram tekstu jako całości zawsze występują mniejsze jednostki tekstualne — autonomiczne, lecz związane z tą całością. Dlatego tłumacz musi każdorazowo odpowiedzieć sobie na pytanie, „jakie konsekwencje treściowe dla mniejszych form wynikają stąd, że występują one w szerszych ramach”¹⁶⁰. W przypadku *Alembiku śmierci* i *Medytacji* Donne’a dylemat ten pojawia się niemal w każdym zdaniu, drastycznie ograniczając swobodę przekładu; niektóre fragmenty analizowanych tutaj dzieł sprawiają wręcz wrażenie misternej pułapki na potencjalnych tłumaczy. By nie być gołosłownym, odwołam się do przykładu, o którym już wspominałem w pierwszym rozdziale. Mianowicie na samym początku *Devotions upon Emergent Occasions* pada krótkie i niewinnie brzmiące zdanie: „This minute I was well and am ill, this minute”. Wydawać by się mogło, że chodzi o czysto retoryczny chwyt, toteż oddanie go w przekładzie jako „przed chwilą byłem zdrowy, a teraz jestem chory” jest poprawne i uzasadnione. Tak właśnie postąpił rosyjski tłumacz Anton Niestierow, pisząc „мгновение назад был я здоров но вот я болен”. Tymczasem w ostatniej, dwudziestej trzeciej modlitwie okazuje się, że cała historia duchowej choroby i skruchy grzesznika, o której mówi Donne, całkiem dosłownie rozgrywa się w jednej i tej samej minucie. Chodzi bowiem

znaczący związek znaczeniowy między częściami tekstu, który ujawnia się czytelnikowi albo słuchaczowi w procesie interpretacji” (cytowany artykuł w znacznej mierze odnosi się do utworów dramatycznych). Natomiast kohezja jest dla niej jawnym spoiwem relacyjnym między częściami tekstu, wyrażanym przez odpowiednie znaczniki gramatyczne.

¹⁵⁹ F. Paepcke: *Rozumienie tekstu a przekład...*, s. 338–339.

¹⁶⁰ Tamże, s. 339.

o gwałtowną iluminację ludzkiego sumienia i otwarcie się na niezasłużoną łaskę bożą, tak istotne w protestanckiej nauce o zbawieniu. Tłumaczenie Niestierowa stoi więc w sprzeczności z najgłębszym sensem całego tekstu Donne'a! Przykłady tego rodzaju można by mnożyć. Szczegółową analizę najciekawszych zawiera rozdział trzeci niniejszej pracy.

Przełożenie wygasłych kodów językowych w *Medytacjach* i *Alembiku śmierci* tak, aby jednocześnie były zrozumiałe dla współczesnego czytelnika i tworzyły odpowiednik strukturalnej sieci oryginału, bez wątpienia wymaga od tłumacza znacznej inwencji. Rodzi to inny, równie poważny dylemat: do jakiego stopnia tłumaczowi wolno w tym przypadku ingerować w tkankę tekstu źródłowego, aby nie został on zniekształcony i wyczuty z oryginalnych znaczeń?

2.2. Strategia adaptacji i zniekształcenie w przekładzie

Jedną z najważniejszych osi podziału teorii przekładoznawczych jest ich stosunek do adaptacji jako strategii tłumaczeniowej. Metodę adaptacji wypracowano jeszcze w starożytności, aby odejść od przekładu radykalnie mechanicznego i literalnego. Tacy tłumacze i teoretycy przekładu jak Cyce-ron czy święty Hieronim podkreślili rolę przełożenia sensu źródłowego za-
miast litery tekstu, co na długo otworzyło drzwi praktyce dostosowywania tłumaczonego tekstu do rodzaju odbiorcy oraz jego gustów, oczekiwań, kompetencji i poziomu intelektualnego¹⁶¹. Dopiero mniej więcej od końca osiemnastego stulecia zarysowała się przeciwko temu podejściu wyraźna

¹⁶¹ T. Markiewka: *Herezja adaptacji. Przekład a etyka różnicy*. „Świat i Słowo” 2013, nr 1 (20), s. 131.

metodologiczna opozycja. Jej pionierami byli niemieccy romantycy, zwłaszcza Friedrich Schleiermacher (1768–1834) — teolog, tłumacz i wykładowca, który postulował zachowanie w przekładzie obcego elementu, widząc w tym szansę kształcenia czytelnika: trudne i niejasne fragmenty miały odkryć przed nim kulturową różnicę i skłonić do samodzielnego poszukiwania i studiowania źródeł oraz wytworów obcej kultury¹⁶². Taki pogląd miał, rzecz jasna, ścisły związek z dydaktyczną działalnością Schleiermachera, który podkreślał rolę doskonałej znajomości języków klasycznych w procesie wychowania i między 1804 a 1810 rokiem sam wydał pięciotomowy przekład dzieł Platona na język niemiecki¹⁶³. O ile tego rodzaju poglądy na przekład utrzymywały się przez cały dziewiętnasty wiek, w dwudziestym i dwudziestym pierwszym stuleciu panuje w tej kwestii wyraźny dwugłós. Z jednej strony obserwujemy, zwłaszcza ostatnio, śmiały powrót do adaptacji jako metody tłumaczeniowej, a sprzyja temu zjawisku pojawienie się całkiem nowych gatunków i mediów, zwłaszcza literatury dziecięcej, filmu, animacji komputerowej i gier komputerowych. Trzeba powiedzieć, że na tym polu adaptacja sprawdza się znakomicie, czego dowodem są choćby polskie przekłady *Shreka* i *Pingwinów z Madagaskaru* autorstwa Bartosza Wierzbiety, oparte na bardzo silnej modyfikacji i domestykacji tekstu źródłowego. W tym przypadku stopień wierności tekstu źródłowego i docelowego jest najczęściej traktowany utylitarnie, jako prosta pochodna funkcji tłumaczonego tekstu — w ogólnych zarysach podobnie jest to sformułowa-

¹⁶² Tamże, s. 138.

¹⁶³ S.J. Koza: *Schleiermacher Friedrich*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 17. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2012, s. 1242. Szerzej na temat teorii przekładowych i strategii wyobcowania u niemieckich romantyków zob. S. Bernofsky: *Schleiermacher's Translation Theory and Varieties of Foreignization: August Wilhelm Schlegel vs. Johann Heinrich Voss*. „The Translator” 1997, vol. 3, nr 2. s. 175–192.

ne w teorii skoposu Hansa Vermeera¹⁶⁴. Z drugiej strony adaptacja jako strategia tłumaczeniowa wydaje się napotykać na krytyczny opór tam, gdzie tekst źródłowy jest uważany za nośnik znaczeń głębszych, cenniejszych i bardziej skomplikowanych, których dla dobra kultury docelowej należy strzec przed nadmiernym zniekształceniem.

W aspekcie teoretycznym tak zarysowanej dychotomii odpowiada podział, o którym mówi Paul Ricoeur w słynnym eseju *Paradygmat przekładu*: akt tłumaczenia można bowiem traktować „albo pojmując słowo «tłumaczenie» w wąskim sensie przeniesienia słownego przekazu z jednego języka do drugiego, albo w sensie szerokim — jako synonim interpretacji znaczącej całości wewnątrz jednej wspólnoty językowej”¹⁶⁵. Oba podejścia są według Ricoeura jednakowo uprawnione, gdyż pierwsze podkreśla różnorodność języków, a drugie — pragnienie tłumaczenia, w którym równocześnie kryje się chęć poszerzenia granic własnego języka i odkrycia już istniejących pokładów jego bogactwa¹⁶⁶.

W aspekcie praktycznym stosunek do adaptacji w znacznej mierze uwarunkowany jest wprowadzonym przez Eugene’a Nidę w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku podziałem na ekwiwalencję formalną i dynamiczną¹⁶⁷ — z naciskiem na tę drugą. Teoria ekwiwalencji dynamicznej Nidy — wyłożona przede wszystkim w słynnym artykule *Zasady odpo-*

¹⁶⁴ H. Vermeer: *Skopos and Commission in Translational Action*. Tłum. A. Chesterman W: *The Translation Studies Reader*. Red. L. Venuti. London and New York: Routledge 2000, s. 221–233. Cytuję za T. Markiewką: *Herezja adaptacji...*, s. 132. Tomasz Markiewka przywołuje jednak znamieną wypowiedź Hansa Vermeera, w której ten odcina się od poglądu, że tłumaczony tekst musi być *a priori* przykrojony do oczekiwań docelowego odbiorcy.

¹⁶⁵ P. Ricoeur: *O tłumaczeniu*. Przeł. T. Swoboda, S. Ulaszek. W: P. Ricoeur, P. Torop: *O tłumaczeniu*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2008, s. 39.

¹⁶⁶ Tamże, s. 46.

¹⁶⁷ Na temat różnych koncepcji rozumienia terminu „ekwiwalencja” w teoriach przekładowych zob. S. Halverson: *The Concept of Equivalence in Translations Studies: Much Ado about Something*. „International Journal of Translation Studies” 1997, vol. 9, issue 2, s. 207–233.

wiedności¹⁶⁸ oraz w książkach *Toward a Science of Translating*¹⁶⁹ i *The Theory and Practice of Translation*¹⁷⁰ — opierała się na zastosowaniu modelu gramatyki generatywnej Noama Chomskiego do procesu przekładowego, zresztą wbrew wszelkim intencjom pierwowzoru. Nida zapożyczył od Chomskiego pojęcia struktury głębokiej i struktury powierzchniowej (derywowanej ze struktury głębokiej dzięki zasadom transformacji). O ile jednak Chomsky pozostał idealistą i poszukiwał uniwersaliów gramatycznych i leksykalnych, cel Nidy był ściśle praktyczny, związany przede wszystkim z misją szerzenia Ewangelii w miejscach izolowanych geograficznie i językowo. Stąd dynamiczna ekwiwalencja u Nidy jest próbą znalezienia takich lingwistycznych ekwiwalentów, dzięki którym możliwe stanie się przeniesienie struktur głębokich, wspólnych dla wszystkich ludzi, między językami o radykalnie odmiennych strukturach powierzchniowych — i to bez zniekształcenia przekazu¹⁷¹. W szkicu *Zasady przekładania na przykładzie tłumaczeń biblijnych* Nida szczegółowo opisuje, na jakich poziomach może pojawić się niewspółmierność między językiem wyjściowym a docelowym i podaje sposoby jej przewyciężenia¹⁷². Tym samym punkt ciężkości u niego wyraźnie spoczął na odbiorcy i na funkcjonalnej adekwatności¹⁷³: celem tej strategii miało być „osiągnięcie w tekście tłumaczonym, a w istocie w *akcie czytelniczego odbioru*, efektu analogicznego do tego, jaki u pierwotnych czytelników tekstu źródłowego wywoływał tekst oryginału”¹⁷⁴. Natomiast ekwiwalencja

¹⁶⁸ E. Nida: *Zasady odpowiedniości*. Przeł. A. Skucińska. W: *Współczesne teorie przekładu...*, s. 51–69.

¹⁶⁹ E. Nida: *Toward a Science of Translating*. Leiden–Boston: Brill 1964.

¹⁷⁰ E. Nida, Ch. Taber: *The Theory and Practice of Translation*. Leiden–Boston: Brill 1969.

¹⁷¹ E. Gentzler: *Contemporary Translation Theories*. London: Routledge 1993, s. 46–48.

¹⁷² E. Nida: *Zasady przekładu na przykładzie tłumaczenia Biblii*. „Pamiętnik Literacki” 1981, z.1, s. 324.

¹⁷³ Por. E. Nida: *Zasady odpowiedniości ...*, s. 55–56. Nida dokonuje rozróżnienia odbiorów tłumaczenia ze względu na ich niejednakową zdolność dekodowania tekstu i zainteresowania.

¹⁷⁴ T. Markiewka: *Herezja adaptacji...*, s. 133.

formalna pozostaje u Nidy stale negatywnym punktem odniesienia, wywiezionym przede wszystkim z krytyki dwóch bardzo silnie literalnych przekładów Biblii na język angielski — *English Revised Version* (1881) oraz *American Standard Version* (1901) — które zachowują syntaktyczny porządek tekstu źródłowego oraz archaizują terminologię i idiomatykę Biblii, troszcząc się raczej o zachowanie bezwzględnej wierności przekazu niż o jego zrozumiałość w języku docelowym i kulturze współczesnej¹⁷⁵.

Krytyka teorii Eugene’a Nidy idzie w dwóch kierunkach. Po pierwsze, skupiony na misjonarskim celu przekładu, Nida nie dbał w swoich kolejnych pracach o precyzję i niezmienny zakres wielu stosowanych przez siebie terminów¹⁷⁶. O ile w latach 1959–1964 przeciwstawiał sobie po prostu interpretowaną jak wyżej ekwiwalencję formalną i dynamiczną, twierdząc, że w większości przypadków ta pierwsza prowadzi na manowce, zaś druga gwarantuje poprawność przekładu, między rokiem 1969 (rok wydania *The Theory and Practice of Translation* wraz z Charlesem Taberem) a 1984 zastąpił ekwiwalencję formalną „korespondencją formalną” (sens tego terminu pozostał jednak w gruncie rzeczy bez zmian) i zwrócił nieco większą uwagę na fakt, że typ odbiorcy wymusza na tłumaczu stosowanie ekwiwalencji dynamicznej na różnych poziomach tekstu, np. w zakresie stopnia zretoryzowania tekstu. Z kolei po roku 1984 (gdy wydał wraz z chińskim uczonym i tłumaczem Jinem Di książkę *On Translation*) zamiast mówić o ekwiwalencji dynamicznej wynalazł frazę „ekwiwalencja funkcjonalna”. Różnica między tymi dwoma terminami polega głównie na tym, że Nida dopiero wtedy, w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dwudziestego stulecia, wy-

¹⁷⁵ M. Huijuan: *Exploring the Differences between Jin Di’s Translation Theory and Eugene A. Nida’s Translation Theory*. „Babel” 2007. nr 2 (53), s. 106

¹⁷⁶ Por. Ma Huijuan: *A Study on Nida’s Translation Theory*. Beijing: Beijing Foreign Language Education Press 2003.

dzielił w swoich pracach dwa poziomy ekwiwalencji dynamicznej, maksymalny i minimalny¹⁷⁷. Jeżeli ten drugi — w którym „odbiorcy tekstu tłumaczonego będą zdolni do jego zrozumienia i cieszenia się nim dokładnie w ten sam sposób, co odbiorcy tekstu oryginalnego”¹⁷⁸ — jest dla niego realistyczny, pierwszy okazuje się czysto hipotetyczny i idealny, gdyż, jak twierdził Nida, w praktyce nie da się go osiągnąć przy tłumaczeniu tekstu obdarzonego choćby minimalną wartością estetyczną, czyli tekstu literackiego. Wprawdzie z różnych pragmatycznych wypowiedzi Nidy wynika, że dobre tłumaczenie sytuuje się gdzieś pomiędzy tymi skrajnościami¹⁷⁹, ale — jak wkrótce zobaczymy przy okazji opisu teorii ekwiwalentnego efektu Jina Di — jego słabo skrywany sceptycyzm względem możliwości zastosowania ekwiwalencji dynamicznej do przekładu literackiego spotkał się wreszcie z protestem i próbą gruntownej redefinicji tego pojęcia.

Z drugiej strony Eugene Nida zakładał, że ekwiwalencja dynamiczna ma nie tylko być pragmatyczna, ale winna dążyć do neutralności wypowiedzi i odnosić się do „sposobów postępowania istotnych w kontekście kultury odbiorcy”¹⁸⁰. Niestety, istnieje bardzo wiele przykładów na tak radykalne potraktowanie tej zasady, że celowo i arbitralnie zatarta zostaje w tłumaczeniu wszelka kulturowa odmiennność¹⁸¹. Uznanie, jak chciał Stanley Fish, że „interpretacja tekstu zależy wyłącznie od decyzji wspólnoty interpretacyj-

¹⁷⁷ Ma Huijuan: *Exploring the Differences...*, s. 104–106.

¹⁷⁸ Cyt. za Tamże, s. 106.

¹⁷⁹ Tamże.

¹⁸⁰ E. Nida: *Zasady odpowiedniości...*, s. 57.

¹⁸¹ Por. T. Markiewka: *Herezja adaptacji...*, s. 135–137. Autor analizuje dość skrajny przypadek tzw. inkluzywnego przekładu Pisma Świętego, w którym starano się wyrugować wszelkie elementy kultury wyjściowej kojarzące się współcześnie z patriarchalizmem, opresyjnością lub marginalizacją grup społecznych, etnicznych i płciowych. Przekład ten wzbudził zastrzeżenia przede wszystkim ze względu na próbę zatarcia w nim elementów jednoznacznie związanych z męskością np. tytułowania Boga Ojcem (zamiast tego pojawia się fraza Ojciec-Matka).

nej”¹⁸² powoduje bowiem, że decyzje interpretacyjne zaczynają przenosić się z poziomu pozatekstowego na poziom samego tekstu i stają się podatne na manipulację ideologiczną i estetyczną, tak że związek między tekstem źródłowym i kulturą źródłową staje się mglisty i przyczynkowy¹⁸³. Znany hermeneuta George Steiner mówi w tym kontekście wręcz o akcie „wyjaśniania i zawłaszczającego przeniesienia znaczeń”¹⁸⁴ i opisuje akt tłumaczenia metaforami podboju, konkwisty i inkorporacji, w wyniku których tłumacz wydziera znaczenie oryginałowi¹⁸⁵. Taka postawa wywołała, co nieuniknione, silną reakcję przeciwną u czołowych translatologów. W przeglądowym artykule *Herezja adaptacji. Przekład a etyka różnicy* Tomasz Markiewka wymienia niektórych spośród najważniejszych dwudziestowiecznych teoretyków przekładu, którzy postulowali znalezienie jakiejś głębszej podstawy dla ograniczenia swobody tłumacza, widząc w tym przejaw postawy etycznej w przekładzie, a przynajmniej szacunku do tekstu źródłowego i do tego, co w nim obce. Markiewka cytuje w tym kontekście wypowiedzi André Lefevere’a i Susan Bassnett ze wstępu do tomu *Translation, History and Culture*, gdzie określili oni niektóre formy adaptacji mianem agresywnej i wręcz hegemonicznej próby podporządkowania tekstu źródłowego (wraz z kulturą,

¹⁸² Tamże, s. 137. Zob. też S. Fish: *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1980, s. 338–355.

¹⁸³ T. Markiewka: *Herezja adaptacji...*, s. 137–138.

¹⁸⁴ G. Steiner: *Ruch hermeneutyczny*. Przeł. O. Kubińska, W. Kubiński. W: *Współczesne teorie przekładu...*, s. 329.

¹⁸⁵ Tamże, s. 330–331. Zob. też P. Ricoeur: *Paradygmat przekładu...*, s. 369–370. Paul Ricoeur przypisuje Steinerowi „ekstremizm”, ale twierdzi, że autor ten „z upodobaniem bada takie typy użycia mowy, w których chodzi o co innego niż prawda, niż rzeczywistość, co oznacza nie tylko jawny fałsz, kłamstwo [...] ale również wszystko, co można zaliczyć do nierzeczywistości: to, co możliwe, warunkowe, życzeniowe, hipotetyczne, utopijne”. Krótko mówiąc Steinera fascynuje zdolność wyrażenia w języku tego, co jest inne niż naprawdę — na przekór konwencjonalnemu użyciu mowy, które spłyca możliwości interpretacji wypowiedzi i ciąży w kierunku czystej instrumentalizacji aktu komunikacyjnego.

której jest nośnikiem) woli tłumacza i jego odbiorców¹⁸⁶. Sam Tomasz Markiewka stosuje także do przekładu zasadę interpretacji tekstów Umberta Eco, zgodnie z którą należy zachować *intentio auctoris*, *intentio operis* i *intentio lectoris*¹⁸⁷ i wspomina dzieło Petera Newmarka *Approaches to Translation* z 1981 roku, w którym ten angielski teoretyk postuluje tłumaczenie „semantyczne” i dbające o zachowanie formy oryginału. Za szczególnie ciekawe można jednak uznać wymienione przez Markiewkę postacie Antoine’a Bermana oraz wspomnianego już Jina Di¹⁸⁸. Ci dwaj praktycy i teoretycy przekładu, pochodzący z kultur tak skrajnie różnych jak chińska i francuska, przeszli znamienny zwrot w poglądach na translację, który charakteryzował się przeniesieniem uwagi tłumacza z odbiorcy na oryginalny tekst i jego literę. Charakterystyczne jest przy tym, że zarówno Jin Di, jak i Antoine Berman byli zawodowymi tłumaczami literatury. Obaj też uzasadnienie translatologicznego zwrotu ku drobiazgowej analizie oryginalnego tekstu, która znosi nieograniczoną swobodę przekładającego, wyprowadzili z pewnych szczególnych elementów swojej rodzimej tradycji kulturalnej. W przypadku Jina Di chodzi o klasyczne chińskie teorie dotyczące tłumaczenia¹⁸⁹. W przypadku Antoine’a Bermana stoi za tym francuska tradycja wyrafinowanej spekulacji filozoficznej, żywa zwłaszcza w kręgach intelektualnych tego kraju.

¹⁸⁶ Por. A. Lefevere, S. Bassnett: *Introduction: Prosust's Grandmother and the Thousand and One Nights: The Cultural Turn In Translation Studies*. W: *Translation, History and Culture*. Red. A. Lefevere, S. Bassnett. London: Pinter Publishers 1990, s. 1–14.

¹⁸⁷ T. Markiewka: *Herezja adaptacji...*, s. 139–140.

¹⁸⁸ Tomasz Markiewka poświęca postaci Jina Di znacznie więcej miejsca zarówno we wzmiankowanym artykule, jak i w innych miejscach. Por. T. Markiewka: *Między pragmatyzmem a idealizmem. Jin Di wobec problemu ekwiwalencji w przekładzie literackim*. W: *Strategie translatorskie (od modernizmu do (post)postmodernizmu)*. Red. P. Fast. Katowice: Śląsk 2014.

¹⁸⁹ M. Huijuan: *Exploring the Differences between Jin Di's Translation Theory and Eugene A. Nida's Translation Theory*. „Babel” 2007, nr 2 (53), s. 106–108.

2.3. Jin Di i jego teoria ekwiwalentnego efektu

jako twórcza krytyka teorii ekwiwalencji dynamicznej Eugene'a Nidy

Jin Di (1921–2008¹⁹⁰) był długoletnim wykładowcą akademickim na Uniwersytecie w Tianjin. Wykładał również na wielu renomowanych uczelniach na całym świecie, takich jak Oxford czy Yale. Z wykształcenia anglista (choć początkowo kształcił się na inżyniera i, jak sam wspomina, jego prośba o przeniesienie na wydział filologiczny spowodowała ostry konflikt między przewodniczącymi obu fakultetów, w wyniku którego musiał czasowo zawiesić studia¹⁹¹) przekładał głównie z języka rosyjskiego i angielskiego na chiński oraz z chińskiego na angielski. Najważniejszym jego dziełem przekładowym jest pełne dwutomowe tłumaczenie *Uliksa* Jamesa Joyce'a na współczesny język chiński (tom pierwszy zawiera dwanaście rozdziałów oryginału, tom drugi pozostałe sześć). Pierwsze fragmenty tego przekładu ukazały się w 1981 roku (rozdział *Nestor*) jako fragment przeglądu obcych dzieł modernistycznych, który wyszedł nakładem Chińskiej Akademii Nauk

¹⁹⁰ Informację na temat roku śmierci Jina Di podaję za: *Ogłoszenie w sprawie programu międzynarodowej konferencji z grudnia 2008 roku na temat zagadnień przekładu chińsko-angielskiego* <<http://wenku.baidu.com/view/e12b4fd7195f312b3169a53c>> (20.01.2015), s. 48. Na temat okoliczności przekładu *Uliksa* Jamesa Joyce'a na język chiński przez Jina Di zob. Jin Di: *Shamrock and Chopsticks. James Joyce in China: A Tale of Two Encounters*. Hong Kong: City University of Hong Kong Press 2001. Bardzo ciekawe informacje na temat całej drogi życiowej i twórczej Jina Di zawiera też obszerny wywiad, który w 2005 roku przeprowadził z nim John Kearns, przedstawiciel Irlandzkiego Stowarzyszenia Tłumaczy Pisemnych i Ustnych (ITIA) – najpierw w formie typowej konwersacji (Jin Di gościł w Dublinie, gdzie przyznano mu honorowe członkostwo ITIA), potem drogą mailową. Całość ukazała się w 2006 roku jako jeden z dodatków do rozszerzonego i poprawionego wznowienia wspólnej książki E. Nidy i Jina Di *On Translation*. Zob. *A Translator's Life. An Interview with Jin Di* W: Jin Di, E. Nida: *On Translation. An Expanded Edition*. Hong Kong: City University of Hong Kong Press 2006, s. 281–316.

¹⁹¹ Jin Di, E. Nida: *On Translation. An Expanded Edition...*, s. 288–290.

Społecznych¹⁹². Publikacja całości przeciągnęła się aż do początku następnej dekady. Stało się tak nie z powodu trudności czysto przekładowych ani różnic kulturowych (przekłady *Uliksesa* na równie odległy kulturowo angielszczyźnie język japoński ukazały się już w latach trzydziestych dwudziestego wieku). Głównym powodem opóźnienia była niesprzyjająca atmosfera polityczna w komunistycznych Chinach lat osiemdziesiątych i nasilenie wewnętrznej cenzury, której styl i podtekst *Uliksesa* stale wydawał się obsceniczny, pusty, dekadenski i godzący w ducha rewolucji¹⁹³. Dlatego w 1986 roku Jin Di mógł wydać tylko niepełne cztery rozdziały powieści nakładem Wydawnictwa „Sto kwiatów literatury i sztuki” z Tianjin. Poszczególne tomy pełnego wydania przekładu *Uliksesa* ukazywały się zaś najpierw na Tajwanie, a dopiero potem w Chinach kontynentalnych, już po uzyskaniu placetu cenzury. Pierwszy tom ukazał się w Taipei nakładem Chiu Ko Publishing Company of Taiwan w październiku 1993, a wydanie pekińskie nakładem Ludowego Wydawnictwa Literackiego w kwietniu 1994 roku; tom drugi pojawił się w tym samym 1996 roku, ale również chronologicznie pierwsze było wydanie tajwańskie¹⁹⁴.

W związku z obowiązkami wykładowcy i pracą tłumaczeniową nad *Uliksesem* Jamesa Joyce’a Jin Di wniósł również ciekawy wkład w dziedzinę teorii tłumaczenia. Na początku wprowadził do współczesnego chińskiego przekładoznawstwa funkcjonalistyczną teorię ekwiwalencji dynamicznej Eugene’a Nidy. Wspólnie z Nidą wydał bowiem w 1984 roku ważną książkę

¹⁹² Qing Wang: *Ulikses: The Novel, the Author and the Translators*. “Theory and Practice in Language Studies” 2011, vol, nr 1, s. 25.

¹⁹³ Jin Di: *The Odyssey of Ulikses into China*. “James Joyce Quarterly” 1990, vol. 27, nr 3, s. 447–449.

¹⁹⁴ Qing Wang: *Ulikses: The Novel...*, s. 25

*On Translation*¹⁹⁵; jak się wydaje, rozprawa ta miała w założeniu przede wszystkim pełnić rolę praktycznego akademickiego podręcznika dla tłumaczy i studentów z Chin¹⁹⁶. Wkrótce potem Jin Di doszedł jednak do wniosku, że teoria Nidy jest zanadto wyspecjalizowanym narzędziem, aby bez znaczących zmian można było nadać jej walor ogólnej teorii przekładu. Ponieważ dotyczy ona głównie strategii przekładu Pisma Świętego i to dla celów ewangelizacyjnych, dąży raczej do pobudzenia czytelnika do egzystencjalnego działania, nie zaś do refleksji czy estetycznej kontemplacji tekstu, zwłaszcza tekstu o walorach artystycznych. Otóż Jin Di nie chciał pogodzić się z pragmatyczną rezerwą, z jaką Nidę odnosił się do tego ostatniego celu — przede wszystkim dlatego, że zalecenie oddania w przekładzie nie tylko właściwego sensu oryginalnego tekstu, ale i jego smaku, niepowtarzalnej aury estetycznej, tkwi głęboko w chińskim sposobie myślenia o problemach translacji. Sam Jin Di jeszcze w latach siedemdziesiątych, a więc przed przyswojeniem sobie pojęć występujących w teorii Nidy, powtarzał w zgodzie z utartą chińską tradycją, że wyznacznikiem dobrego przekładu jest osiągnięcie celności i gładkości wypowiedzi (*accuracy and smoothness*), przy czym to pierwsze jest celem a drugie niezbędnym środkiem przekładu: obowiązkiem tłumacza pozostaje odtworzenie zarówno treści, jak i wrażenia, jakie

¹⁹⁵ Jin Di, E. Nida: *On Translation: with Special References to Chinese and English*. : China Translation and Publishing Corporation Beijing 1984.

¹⁹⁶ Jin Di, E. Nida: *On Translation. An Expanded Edition...*, s. 305. Biorąc pod uwagę rozwój przekładoznawstwa światowego, wybór w latach osiemdziesiątych dwudziestego wieku teorii ekwiwalencji dynamicznej Nidy jako podstawy teoretycznej dla tłumaczenia literackiego (Jin Di nigdy, przynajmniej formalnie, nie porzucił tego pojęcia ukutego przez Nidę) może wydawać się anachronizmem. W cytowanym wywiadzie z Robertem Kearnsem Jin Di broni się przed tym zarzutem, twierdząc, że ekwiwalencja dynamiczna jest najbardziej kluczowa dla tłumacza literatury z czysto praktycznego punktu widzenia; ponadto przypomina, że teoria ekwiwalencji dynamicznej, uznawana dziś za przestarzałą, jest zaledwie jednym z wielu aspektów, które można znaleźć w książkach wydanych przez Nidę, a w latach siedemdziesiątych pełniły one dla niego funkcję najważniejszych anglojęzycznych kompendiów światowej myśli przekładoznawczej.

oryginał wywoływał u swoich czytelników¹⁹⁷. Chcąc zatem dostosować teorię Nidy do przekładu pozabiblijnego, szczególnie literackiego (przy czym trudno sobie wyobrazić przykład bardziej skrajny niż wspomniany *Ulysses* Jamesa Joyce'a, gdzie jeden z rozdziałów, zatytułowany *Circe*, ma nawet celowo strukturę czarnej mszy¹⁹⁸), Jin Di był zmuszony do poddawania jej coraz dalej idącym modyfikacjom. Istotą wprowadzanych przez niego zmian było zachowanie pojęcia ekwiwalencji dynamicznej — jako niezastąpionego narzędzia w praktyce translacyjnej, który to cel zawsze pozostawał dla chińskiego tłumacza nadrzędny¹⁹⁹ — przy równoczesnym wypełnieniu go zupełnie nową treścią, wywiedzioną z dwóch źródeł: pierwszym była krytyka wybranych szczegółów myśli przekładoznawczej Nidy, drugim pewne elementy tkwiące w chińskiej tradycji przekładowej.

Meritum krytyki teorii Nidy zawarł Jin Di w artykule *The Great Sage in Literary Translation: Transformations for Equivalent Effect* opublikowanym po raz pierwszy w czasopiśmie „Babel” w 1989 roku²⁰⁰; publikację tę wielkodusznie zarekomendował wydawnictwu sam Nida, któremu Jin Di zdecydował się przedłożyć najpierw do wglądu manuskrypt tej pracy²⁰¹. Począwszy od tego artykułu Jin Di stopniowo pogłębiał i rozwijał własną teorię tłumaczeniową, nadając jej miano teorii ekwiwalentnego efektu — mimo że imputowane przez tę nazwę związki z ekwiwalencją dynamiczną Nidy przy

¹⁹⁷ M. Huijuan: *Exploring the differences...*, s. 107.

¹⁹⁸ Por. Jin Di: *Literary Translation. Quest for Artistic Integrity*. Manchester: St. Jerome Publishing 2003, s. 99–100.

¹⁹⁹ Tamże, s. 307.

²⁰⁰ Jin Di: *The Great Sage in Literary Translation: Transformations for Equivalent Effect*. „Babel” 1989, vol. 35, nr 3, s. 156–174. Przedruk tego artykułu zob. Jin Di, E. Nida: *On Translation. An Expanded Edition...*, s. 167–223.

²⁰¹ Jin Di, E. Nida: *On Translation. An Expanded Edition...*, s. 305–306. Jin Di wspomina w wywiadzie z Kearnesem, że Nida nie odpisał na dołączony do tego manuskryptu list autora — prawdopodobnie dlatego, że rozprawa nie wzbudziła jego entuzjazmu.

dokładniejszej analizie okazują się nikłe — czy może raczej: niknące z biegiem czasu. Ostateczny kształt przybrała ona w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku, a jednymi z najważniejszych jej źródeł są dwie książki Jina Di: *In Search of the Principle of Equivalent Effect* z 1998 roku²⁰² oraz o pięć lat późniejsza *Literary Translation. Quest for Artistic Integrity*²⁰³.

Istota wspomnianej krytyki zasadza się na tym, że, zdaniem chińskiego translatologa, Eugene Nida myli i zlewa ze sobą dwa pojęcia: „reakcję” („response”), czyli realne działanie czytelnika wywołane lekturą przetłumaczonego przesłania („translated message”), oraz „wpływ” („impact”), czyli oddziaływanie owego przetłumaczonego przesłania na odczucia czytelnika. Zdaniem Jina Di w zależności od typu przekładu należy przykładać wagę albo do tak rozumianego „wpływu” tłumaczenia na odbiorcę, albo do jego „reakcji”. Druga z tych sytuacji jest według niego charakterystyczna dla misjonarskiego przekładu Biblii, gdzie nadrzędnym celem tłumacza będzie skłonienie potencjalnych neofitów, aby podjęli pewne działania wynikające z odkrytego przez siebie powołania chrześcijańskiego²⁰⁴. Natomiast tłumaczenie literackie bardzo rzadko wywołuje tak rozumianą „reakcję” czytelnika; nawet jeśli ona zachodzi, to najczęściej pozostaje w sferze decyzji ściśle osobistych i nie wiąże się z naruszeniem bądź zakwestionowaniem przyjętych norm społecznych²⁰⁵. Tym, co jest istotne dla przekładu literackiego,

²⁰² Jin Di: *In Search of the Principle of Equivalent Effect*. Beijing: China Translation and Publishing Corporation 1998.

²⁰³ Jin Di: *Literary Translation. Quest for Artistic Integrity*. Manchester: St. Jerome Publishing 2003. Jeśli chodzi o szczegółową, preskryptywną procedurę tłumaczenia według Jina Di zob. Tamże, s. 55, a także Jin Di: *Contra-Bly Stages of Translation*. „Translation Review” 1991, nr 36–37, s. 22–24.

²⁰⁴ Szerzej na temat przekładu ewangelizacyjnego zob. np. M. Pridmore-Franz: *Strategies of ethnographic Bible translation in colonial Southern Africa*. W: *Strategie translatorskie (od modernizmu do (post)posmodernizmu...*, s. 109–142.

²⁰⁵ Jin Di, E. Nida: *The Great Sage in Literary Translation: Transformations for Equivalent Effect*. W: Jin Di, E. Nida: *On Translation. An Expanded Edition...*, s. 210–211.

okazuje się zdefiniowany jak wyżej „wpływ” („impact”) — dla zachowania precyzji terminologicznej Jin Di postuluje zastąpić go wyrazem „efekt” („effect”)²⁰⁶. Pierwsza definicja ekwiwalentnego efektu brzmi więc u Jina Di następująco:

Używam terminu „efekt” w szerszym jak sądzę znaczeniu, niż to czyni wielu tłumaczy i teoretyków przekładu. Rozumiem przez to bowiem całkowite wrażenie, jakie tłumaczenie odciska na umyśle odbiorcy, całkowite wrażenie, jakie wywierają na nim duch i substancja (włącznie z domniemanymi i zmyślonymi faktami, pytaniami, nakazami etc.) oraz estetyka. Używam przy tym terminu „ekwiwalencja” zgodnie z definicją Nidy — nie w sensie tożsamości, ale najbliższego możliwego odpowiednika. Tak nakreślony „ekwiwalentny efekt” oznacza zatem, że całość wrażenia, jakie przekład pozostawia w umyśle odbiorcy, jest możliwie najbliższa wrażeniu, jakie tekst oryginalny wywoływał u odbiorcy języka źródłowego — a dzieje się tak pomimo wszelkich transformacji, jakim poddano oryginał, czy może raczej: dzięki nim²⁰⁷.

Tym postulatem Jin Di w istocie rzeczy podważa samo sedno teorii ekwiwalencji dynamicznej Nidy — jej skupienie się na zapewnieniu jak największego podobieństwa reakcji odbiorców tekstu oryginalnego i tłumaczonego kosztem elastyczności przekładowej, dopuszczenia daleko idących „zmian na poziomie języka oraz na poziomie reprezentacji stanu faktycznego”²⁰⁸. Jin Di jest zresztą w pełni świadom konsekwencji takiej transformacji pojęcia ekwiwalencji dynamicznej, ponieważ niemal w tym samym fragmencie otwarcie przyznaje, że tłumaczenie literackie wymaga stosowania o wiele „ściślejszej zasady integralności”²⁰⁹. Użyty przez niego w oryginale angielski zwrot „more rigid integrity” ma zresztą w sobie coś z zamierzonej gry językowej, gdyż „integrity” może odnosić się zarówno do aspektu formalnej spójności, jak i do przestrzegania jakiejś etycznej zasady. Słowo to, jak zobaczymy, nie przypadkiem pojawia się w wymienionym tytule ostat-

²⁰⁶ Jin Di: *In Search of the Principle...*, s. 18.

²⁰⁷ Jin Di, E. Nida: *The Great Sage in Literary Translation...*, s. 167–223.

²⁰⁸ T. Markiewka *Między pragmatyzmem a idealizmem...*, s. 109.

²⁰⁹ Jin Di, E. Nida: *The Great Sage in Literary Translation...*, s. 211.

niej większej książki Jina Di z 2003 roku, niebędącej przedrukiem dawniejszych studiów, podsumowującej jego pracę nad *Ulissem* i poszukiwaniami w dziedzinie translatologii.

Bliższe sprecyzowanie tej zasady przynoszą jednak dopiero wypowiedzi Jina Di z drugiej połowy lat dziewięćdziesiątych. Najważniejszą innowacją jest tutaj zapożyczenie kluczowych terminów — „wierności” i „ekspresywności” — ze znacznie starszego źródła. Jego autor, Yan Fu (1853–1921), należał do reformatorskiego ruchu chińskich intelektualistów z przełomu dziewiętnastego i dwudziestego stulecia, który stawiał sobie za cel modernizację Chin na wzór japońskiej restauracji Meiji, z jej kontrolowanym otwarciem się na obce wpływy kulturowe i promocją nacjonalizmu państwowego. W 1897 Yan Fu opublikował po raz pierwszy swój przekład obszernego eseju Thomasa Huxleya *Evolution and Ethics*. Był to podwójny manifest. Dzieło Huxleya głosiło bowiem pochwałę darwinizmu społecznego, a przedmowa Yana Fu w zręczny sposób łączyła społeczno-polityczne postulaty reformatorów z odwołaniem się do konserwatywnych elementów tkwiących głęboko w chińskiej tradycji kulturowej. Recepcja tej przedmowy Yana Fu w Chinach okazała się zresztą paradoksalna, ponieważ wykształconym czytelnikom wyjątkowo głęboko zapadł w pamięć jej w sumie marginalny fragment poświęcony trzem wymogom, jakie powinno spełniać tłumaczenie: wierności, komunikatywności oraz elegancji²¹⁰. Mimo że Yan Fu nie objaśnił szerzej żadnego z tych terminów, urosły one w Chinach do

²¹⁰ E. Hung, D. Pollard: *Chinese Tradition*. W: *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Red. M. Baker, K. Malmkjaer. London and New York: Routledge 1998, s. 371. Autorzy hasła w cytowanej publikacji tłumaczą użyty przez Yana Fu termin 達(dá) ogólnie jako „communicability”, jednak Jin Di konsekwentnie oddaje to słowo jako „expressiveness”, przez co definiuje podstawowy zakres tego chińskiego terminu jako ciążyący na osobie tłumacza obowiązek „celnego wyrażenia myśli”, „dotarcia z przekazem do odbiorcy”, „osiągnięcia celu [komunikacji]”. W świetle jego teorii tłumaczeniowej tak rozumiana „ekspresywność” jest niczym innym jak przeniesieniem ekwiwalentnego efektu z oryginału na tekst tłumaczony.

rangi akademickiego komunału, przede wszystkim ze względu na obecność wśród nich pojęcia elegancji, które najmocniej kojarzyło się jego rodakom z prastarymi normami stosowanymi w Państwie Środka dla określenia wymogów stylu, jakie winien spełniać przekład pisemny²¹¹ i podkreślało zagrożoną w początkach dwudziestego stulecia chińską ciągłość kulturalną i polityczną.

Jin Di bezpośrednio zapożyczył od Yana Fu wierność i ekspresywność. Natomiast elegancję zastąpił duchem — termin ten oznacza dla niego szeroko ujętą różnorodność artystycznych stylów dzieła literackiego²¹². W książce *In Search of the Principle of Equivalent Effect* z 1998 roku tłumaczy, że pod pojęciami wierności, ekspresywności i ducha rozumie odpowiednio „wierne odwzorowanie zasadniczych faktów, przeniesienie efektu oraz odтворzenie stylu artystycznego”²¹³. W książce *Literary Translation. Quest for Artistic Integrity* pisze natomiast:

Wierności przekładu nie osiągnie się oddając słowa — słowem, ani sensu — sensem. Osiąga się ją oddając przekaz przekazem (*message for message*) i efekt — efektem (*effect for effect*). [...] przekaz to dla mnie więcej niż informacja. Obejmuje on nie tylko substancję komunikacji, lecz także manierę, ton, subtelności, które pomagają komunikacji osiągnąć pożądany efekt. [...]. Mówiąc krótko „przekaz” w naszym studium odnosi się do sumy całościowej tego, co komunikuje tekst. Zazwyczaj przekaz tekstu składa się z trzech zasadniczych komponentów. Są to:

1. Duch, sedno (*the spirit, the thrust*).
2. Substancja, obrazowanie (*the substance, the imagery*).
3. Ton, zabarwienie tekstu (*the tone, the flavor of the text*).

²¹¹ Tamże. Zob. też Tamże, s. 366–369. Autorzy cytowanego hasła precyzują, że w dawniejszej chińskiej tradycji przekładowej kluczowymi momentami historycznymi, w których uciierały się normy i strategie dotyczące tłumaczenia, było pierwsze tysiąclecie po Chrystusie, gdy dokonywano tam przekładu korpusu buddyjskiej literatury religijnej, oraz wiek siedemnasty, zwłaszcza jego początki, gdy europejscy misjonarze dokonali znacznego ożywienia ruchu przekładowego w Chinach przynosząc tam dzieła naukowe, między innymi traktaty astro-nomiczne.

²¹² M. Huijuan: *Exploring the Differences...*, s. 99.

²¹³ Jin Di: *In Search of the Principle...*, s. 162. Cyt. za Ma Huijuan: *Exploring the Differences...*, s. 99.

Duch zawsze jest sercem przekładu²¹⁴.

A zatem Jin Di kładzie nacisk nie na recepcję i czytelnika, ale na sam tekst, a zwłaszcza na konieczność zrozumienia przez tłumacza wewnętrznych mechanizmów budowania znaczeń w danym języku oraz strategiach ich odtworzenia w przekładzie. Jego teoria ekwiwalentnego efektu jest więc znacznie mniej elastyczna i formalnie swobodna od oryginalnej teorii Nidy, a w jej świetle byłaby bliska raczej ekwiwalencji formalnej, gdyż wymaga maksymalnej wierności wobec stanu faktycznego i formalnych elementów stylu (z syntaktycznym szykiem włącznie), nawet jeśli ich zachowanie może zaszkodzić czytelności przełożonego tekstu²¹⁵. Jak to ujął sam chiński uczony:

Dzieło artystyczne warte jest tłumaczenia tylko z uwagi na swoje unikalne cechy artystyczne: tłumacz który nie dołoży wszelkich starań, aby odwzorować te unikalne cechy, ale zastępuje je czymś sobie znanym, nie jest lojalny wobec swoich czytelników, lecz ich zwodzi²¹⁶.

Tomasz Markiewka zwraca uwagę, że w ostatniej swojej książce, zatytułowanej *Literary Translation. Quest for Artistic Integrity*, Jin Di wyraźniej niż we wcześniejszych pracach odsłania prawdziwe źródło własnych inspiracji teoretycznoliterackich. Badacz ten twierdzi, że Jin Di wciąż powołuje się na funkcjonalizm spod znaku Eugene'a Nidy, ale *de facto* opowiada się za czymś innym: za praktyką *close reading*, uważnego odczytania tekstu, bliską tradycji anglosaskiej Nowej Krytyki, a więc chronologicznie jeszcze starszej niż teoria ekwiwalencji dynamicznej. Szkoła *New criticism* głosiła ideał organicznej jedności treści i formy tekstu. Chociaż tego typu poglądy mogą być

²¹⁴ Jin Di: *Literary Translation...*, s. 52.

²¹⁵ T. Markiewka: *Między pragmatyzmem a idealizmem...*, s. 108–110.

²¹⁶ Jin Di: *Literary Translation...*, s. 38.

dziś uznane za anachroniczne, wpisują się w odczuwaną przez wielu tłumaczy potrzebę wypracowania remedium na postmodernistyczne gry przekładowe i dekonstrukcjonizm, dzięki którym struktury tekstu stają się niebezpiecznie niestabilne²¹⁷. W tej samej książce Jin Di otwarcie odcina się od hermeneutyki George'a Steinera i formułuje własny, czteroetapowy model pracy nad tłumaczeniem. Pierwszym z etapów jest dla niego penetracja, czyli gruntowne zrozumienie przez tłumacza środowiska, w którym oryginał powstał oraz w obrębie którego miał być czytany. Po penetracji następuje akwizycja, to jest przyswojenie sobie przez tłumacza przesłania (*message*) dzieła, na które składa się jego duch, substancja i ton: można to osiągnąć tylko poprzez głębokie zanurzenie tłumacza w języku i kulturze źródłowej. Trzecim etapem będzie przeniesienie — operacja kognitywna, na mocy której to, co powstało w umyśle tłumacza jako przesłanie (*message*) na etapie akwizycji, zostaje przeformułowane na komunikat już w obrębie kultury docelowej. Ostatnim etapem jest prezentacja tego nowego komunikatu w takiej formie, która „zachowuje artystyczną integralność tekstu źródłowego i wpływa na czytelnika docelowego w sposób podobny, jak tekst źródłowy na czytelnika z kultury źródłowej”²¹⁸. Takie preskryptywne podejście do problemów przekładu okazuje się, o dziwo, oryginalną propozycją, która znosi wprowadzony przez Nidę dualizm ekwiwalencji formalnej i dynamicznej. Ekwiwalentny efekt Jina Di bliski jest bowiem technikom przekładu literalnego i podkreśla, że zadaniem tłumacza jest wierność stanowi faktycznemu i artystycznej formie oryginału przy zachowaniu komunikatywności tłumaczonego tekstu. Takie podejście wymusza szacunek dla

²¹⁷ T. Markiewka: *Między pragmatyzmem a idealizmem...*, s. 115–116

²¹⁸ Tamże, s. 117. Por. Jin D: *Literary translation...*, s. 55.

języka i kultury źródłowej²¹⁹ i nie pozwala, jak to uczynił Nida, oddać biblijnej frazy „bielszy od śniegu” określeniem „bielszy niż pióra białej czapli” tylko dlatego, że docelowi odbiorcy komunikatu żyją w klimacie zbyt gorącym, aby pojawiły się tam opady śniegu²²⁰. Na tym przykładzie dobrze widać podwójność znaczenia terminu „integrity” obecnego w tytule ostatniej samodzielnej, niebędącej wznowieniem książki Jina Di. „Quest for artistic integrity”, poszukiwanie artystycznej spójności tłumaczonego tekstu, nabiera cech poszukiwania szerszej etycznej zasady.

W kontekście tłumaczenia *Medytacji i Alembiku śmierci* Johna Donne’a teoria ekwiwalentnego efektu zarysowana przez Jina Di może być szczególnie użytecznym punktem odniesienia. Przede wszystkim zwraca uwagę na ogromny problem i wagę zachowania w przekładzie stanu faktycznego oryginału. Cztery stulecia, jakie dzielą panowanie pierwszych Stuartów od współczesności, oznacza bardzo radykalną zmianę realiów życia i jeszcze większą zmianę sposobu postrzegania świata. W tych realiach i postrzeganiu ogromną rolę odrywały za czasów Donne’a archaiczny i niezrozumiały dziś język alchemii, język przednaukowej medycyny oraz stan prawa opisywanego feudalną jeszcze rzeczywistość. Konieczne jest więc zanurzenie się dzisiejszego tłumacza, poprzez studia i lektury, w języku i kulturze epoki króla Jakuba I, tak aby właściwie odczytał on i oddał ów stan faktyczny oryginału, nawet jeśli napotkane w tekście oryginalnym fakty będą nienaukowe i fałszywe z dzisiejszego punktu widzenia. Z drugiej strony w przekładzie dzieł prozatorskich Johna Donne’a jeszcze trudniejszym i jeszcze ważniejszym zadaniem jest oddanie tego, co Jin Di określił mianem *sedna*, obrazowania i zabarwienia tekstu: jego tkanki artystycznej. Szczególnie powikłana

²¹⁹ Tamże, s. 116–117.

²²⁰ Tamże, s. 109.

i przemysłna struktura analizowanych utworów, którą opisałem w rozdziale pierwszym, powoduje, że ich artystyczna wartość i specyficzny humor tkwią w powtarzaniu się tych samych obrazów poetyckich i pojęć: tworzą one złożone i pełne subtelności sieci znaczeniowe i nawzajem wpływają na siebie. Zachowanie autorskiego toku myślenia, na mocy którego z tych obrazów stopniowo wyłania się właściwy sens dzieła, jest prawdziwym poszukiwaniem spójności artystycznej i ekwiwalentnego efektu, który łączy w sobie wierność, celność wypowiedzi i estetycznego ducha.

]

2.4. Antoine Berman jako filozof przekładu

i hermeneutyczny zwrot w jego poglądach na tłumaczenie

Antoine Berman (1942–1991) był wybitnym tłumaczem, historykiem i krytykiem przekładu, w pierwszym rzędzie specjalistą od zagadnień myśli romantyków niemieckich o translacji. Ze względu na to, że kwestie przekładu traktował jako przedmiot wyrafinowanej filozoficznej refleksji i intelektualnego poszukiwania, bywa uważany za jednego z najważniejszych filozofów przekładu²²¹, a jego poglądy wywarły olbrzymi wpływ na teoretyków translacji — między innymi są stale przywoływane przez Paula Ricoeura w *Sur la traduction*²²², jedynym zbiorze esejów, jaki ten słynny hermeneuta poświęcił wyłącznie zagadnieniom przekładu.

Spośród większych rozmiarami książek Antoine’a Bermana poświęconych problematyce tłumaczenia na uwagę zasługują przede wszystkim trzy rozprawy. W 1984 roku ukazał się tom zatytułowany *L’épreuve de*

²²¹ Nota biograficzna o autorze zob. *Współczesne teorie przekładu...*, s. 247–248.

²²² P. Ricoeur: *O tłumaczeniu...*

*l'étranger: Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*²²³. Rok później wydano zbiór wykładów, które Berman wygłosił w Collège International de Philosophie w Paryżu. Praca ta pod nazwą *La traduction et la lettre ou l'auberge lointain*²²⁴ została wznowiona w 1999 roku przez wydawnictwo Seuil²²⁵. Chronologicznie najpóźniej powstała książka *Pour un critique des traductions: John Donne*²²⁶. Antoine Berman napisał to dzieło w trzech ostatnich miesiącach swojego życia, które gwałtowna choroba przerwała w wieku zaledwie czterdziestu dziewięciu lat; wydano je już pośmiertnie²²⁷. Jest rzeczą ciekawą, że w tym niezwykle intensywnym pisarsko okresie Berman nie tylko podjął próbę opracowania w szczegółach własnej teorii tłumaczenia — którą nazwał metodą krytyki przekładu — ale też skupił się na analizie francuskich i hiszpańskich tłumaczeń dzieł Johna Donne'a, w których, jak się wydaje, znalazł bogate współbrzmienia z własną sytuacją — z doświadczeniem równocześnie powolnego i szybkiego umierania ciała²²⁸.

²²³ Przekład angielski zob. A. Berman: *The Experience of the Foreign: Culture and Translation in Romantic Germany*. Przeł. S. Heyvaert. New York: SUNY Press 1992. W dalszej części rozdziału będę posługiwał się skróconą wersją tytułu *Próba obcego*.

²²⁴ A. Berman: *La traduction et la lettre ou l'auberge lointain*. W: A. Berman et al.: *Les Tours de Babel. Essais sur la traduction*. Mauvezin: Trans-Europe-Repress 1985, s. 35–150. Dzieło nie zostało jak dotąd przetłumaczone na język angielski ani polski. Tytuł polski podaję za P. Ricoeur: *O tłumaczeniu...*, s. 59. W dalszej części rozdziału będę posługiwał się skróconą wersją tytułu *Tłumaczenie a literatura*.

²²⁵ A. Berman: *La traduction et la lettre ou l'auberge lointain*. Paris: Seuil 1999.

²²⁶ A. Berman: *Pour un critique des traductions: John Donne*. Paris: Edition Gallimard 1995. Przekład angielski zob. A. Berman: *Toward a Translation Criticism: John Donne*. Przeł. F. Massardier-Kennedy. Kent: Kent State University Press 2009. W dalszej części niniejszego rozdziału będę używał skróconego tytułu *W stronę krytyki przekładu*.

²²⁷ A. Berman: *Toward a Translation Criticism: John Donne...*, s. xix.

²²⁸ Zob. A. Berman: *Toward a Translation Criticism: John Donne...*, s. 158–160. Drugą część książki Bermiana zajmuje głęboki analityczny rozdział dotyczący przede wszystkim hiszpańskich i francuskich przekładów *Elegii XIX: Na idącą do łóżka Donne'a*. Jest to rozwinięcie jednego z wcześniejszych wykładów autora. W kluczowych partiach tego rozdziału Berman silnie podkreśla konieczność uniknięcia w przekładzie tej elegii zwulgaryzowania sfery erotycznej, ponieważ w jego opinii Donne aluzyjnie nawiązuje tam do prastarej topiki spotkania duszy z Bogiem jako miłostnego aktu kochanków: jak zauważa Berman, w angielskim oryginale zdjęcie przez nich ubrań jest wprost porównane do zrzucenia przez duszę ciała — bez tego

W stronę krytyki przekładu Antoine'a Bermana to książka szczególnie interesująca nie tylko ze względu na okoliczności powstania. Tytułowa „krytyka przekładu” wiąże się bowiem ze zwrotem autora w kierunku filozoficznych podstaw hermeneutyki²²⁹. Zwrot ten prowadzi do głębszego uzasadnienia strategii przekładu wyobcowującego, a przede wszystkim do afirmacji niezwykle wnikliwej lektury tekstu, dzięki której zostaje postawiona epistemologiczna i etyczna tama dla dowolności jego interpretacji; Paulowi Ricoeurowi wydał się tak silny, że w zbiorze esejów *O przekładzie* z 2004 roku napisał: „[Berman] posunął konstruowanie porównywalnego o krok dalej, przenosząc je na poziom litery [...], dosłowny, „literalny” przekład, którego tak pragnie, nie jest tłumaczeniem słowo w słowo, lecz litera w literę”²³⁰.

Aby w pełni docenić trafność uwagi Ricoeura, należy wpierw przypomnieć, że w kręgu hermeneutyki dwudziestowiecznej termin „tłumaczenie” interpretowano w sposób całkowicie odbiegający od potocznego — jako fundamentalny dla ontologii ludzkiej proces, dzięki któremu człowiek, zanurzony w czasie, sam odkrywa prawdę o swojej istocie, nieustannie konfrontując się ze światem zewnętrznym. Hermeneutyczna metoda interpretacji, nawiązująca przede wszystkim do myśli Edmunda Husserla i Martina Heideggera, wywodzi się bowiem z silnego zaakcentowania historycznego wymiaru języka i myśli ludzkiej²³¹. Stoi ona w radykalnej sprzeczności

aktu obnażenia nie można zaznać dalszych radości. Mało tego, Berman czyni również w pewnym momencie odniesienia, choć bez szerszej analizy, do kilku prozatorskich utworów Donne'a, nietłumaczonych za jego życia na język francuski. Cytuje słynny fragment *Devotions upon Emergent Occasions* o samotnej wyspie, obraz pośmiertnego rozpadu ciała z *Alembiku śmierci* (nazywa kazania Donne'a „poruszającymi a czasem przerażającymi”) oraz fascynujący *passus* z innego kazania poświęcony rozumieniu i znaczeniu inkarnacji.

²²⁹ Seong Woo Yun, Hyang Lee: *Hermeneutic Turn in Antoine Berman's Philosophy of Translation: The influence of Heidegger and Ricoeur*. „Filozofia” 2013, rocz. 68, cz. 3, s. 207–208.

²³⁰ P. Ricoeur: *O tłumaczeniu...*, s. 59.

²³¹ M. Urbaniak: *Hermeneutyka a kierunki myśli współczesnej. Rozumienie kultury w filozoficznej hermeneutyce, filozofii przyrody i (post) strukturalizmie*. Kraków: Universitas 2014, s. 177.

z długo dominującym nurtem filozofii pokartezjańskiej, który utrzymywał, że istota człowieczeństwa leży w czystym myśleniu, wolnym od uczuć, a przede wszystkim ponadczasowym, toteż nastawionym głównie na odkrywanie bytów wiecznych. Tymczasem dla fenomenologów, a w ślad za nimi dla czołowych hermeneutów, natury ludzkiej nie sposób oderwać od perspektywy czasu: właśnie analiza relacji człowieka i czasu może udzielić odpowiedzi na kluczowe filozoficzne pytania. W przekonaniu Martina Heideggera, człowiek nieustannie wyławia więc, dzięki rozumieniu, istotę bycia, w tym własnego, ze strumienia zjawisk i bytów, z którymi właśnie obcuje²³². Takie obcowanie ze światem i jego składnikami — z dowolnym zjawiskiem, rzeczą, człowiekiem czy Bogiem — jest niełatwą próbą, gdyż to „coś” jest zewnętrzne: przytrafia się nam i uderza nas, toteż musi zostać „przetłumaczone” sobie samemu przez doświadczający podmiot; tak właśnie rodzi się samoświadomość. Należy przy tym dodać, że Heidegger zakwestionował klasyczne sformułowanie pojęcia prawdy, ugruntowane w naszej kulturze przez św. Tomasza z Akwinu, jako zgodności tego, co jest w ludzkim intelekcie, z rzeczywistością. Zamiast tego odwołał się do fenomenalizmu, czyli poglądu, zgodnie z którym zjawiska (fenomeny) są przeciwstawione istocie danej rzeczy. Otóż dla Heideggera każdy fenomen ma wiele warstw sensu, a najważniejsze z nich zazwyczaj znajdują się daleko od jego powierzchni²³³. Dynamiczny „tłumaczący podmiot” — samo *Dasein* — jest więc pierwotnym nośnikiem prawdy, gdyż odkrywa albo otwiera inne wewnętrzświatowe byty będące wtórnymi nośnikami prawdy. Heidegger

²³² J. Tischner: *Myślenie w żywiole piękna*. Kraków: Znak 2013, s. 234–235. Tischner tłumaczy, że Heidegger celowo nie używa terminu człowiek tylko „Dasein” (bycie-tu-oto, bycie przytomne) aby podkreślić, że nie usiłuje uchwycić całego bogactwa bytu ludzkiego, lecz tylko jego najgłębszą podstawę, czyli to, że rozumienie bycia jest istotą bycia człowieka.

²³³ J. Tischner: *Myślenie w żywiole piękna...*, s. 238.

używa w tym kontekście greckiego terminu *aletheia* (prawda) w jego najstarszym, niezmetaforyzowanym jeszcze znaczeniu odsłonięcia albo otwarcia. Zakłada tym samym, że prawda bycia jest aktywnie pojmowaną wolnością konkretnego człowieka w odnoszeniu się do tego, co ukryte, niezrozumiałe i niejasne²³⁴.

Poglądy Martina Heideggera podjęli i przetworzyli jego następcy. Hans-Georg Gadamer pisał, że człowiek może doświadczać czasu na dwa sposoby: chronologiczny i punktowy. Ten ostatni sposób odczuwania czasu, grecki *kairos*, odpowiada przebłyskom coraz to nowego samozrozumienia, kiedy człowiekowi odsłania się istota inności: ile razy uświadamiamy sobie, że trzeba wyjść naprzeciw temu, co nowe i obce, a odrzucić stare, pojmujemy konieczność budowania twórczych rozróżnień i stawiania sobie ważkich pytań. Ponieważ tego rodzaju przebłyski bez końca rodzą się i giną, kultura stanowi swego rodzaju nieskończoną rozmowę, a raczej osad najtrwalszych form zrodzonych ze związku ludzi z czasem²³⁵. Paul Ricoeur zaakcentował z kolei to, że egzystencja nie odsłania się człowiekowi w jednym rozbłysku refleksji jako schludna i jasna całość. Przeciwnie, jawi się jako pogmatwana, różnorodna i zaszyfrowana sfera znaczeń. Te zaś domagają się interpretacji — czyli odsłonięcia nowych sposobów bycia, które równocześnie pozwala „tłumaczącemu podmiotowi” lepiej poznawać samego siebie, na nowo odsłaniać własną tożsamość²³⁶. Właśnie dlatego w słynnym eseju *Hermeneutyczna funkcja dystansu*²³⁷ Ricoeur dwoma ostatnimi i docelowymi z pięciu kryteriów tekstualności uczynił projektowanie świata przed dzieło dyskursu

²³⁴ M. Urbaniak: *Hermeneutyka a kierunki myśli współczesnej...*, s. 35.

²³⁵ Tamże, s. 158–159.

²³⁶ Tamże, s. 178–179.

²³⁷ Seong Woo Yun, Hyang Lee: *Hermeneutic Turn...*, s. 216–217. Por. P. Ricoeur: *Hermeneutyczna funkcja dystansu*. Przeł. P. Graff. W: P. Ricoeur: *Język, tekst, interpretacja*. Przeł. K. Rosner, P. Graff. Warszawa: PIW 1989, s. 224–245.

oraz zapośredniczenie samo-rozumienia poprzez dyskurs i jego dzieło²³⁸. Filozof ten wyróżnia dwa aspekty języka: lingwistyczny i ontologiczny. Język jest dla niego zarówno zamkniętym systemem znaków wraz z regułami ich zastosowania, jak i zdarzeniem komunikowania otwartym na rzeczywistość. Dzięki temu drugiemu aspektowi języka akt komunikacji zawsze jest dla Ricoeura dyskursem zwróconym w stronę obcego i następuje w nim przezwyciężenie niekomunikowalności prywatnego doświadczenia oraz bariery czasowości. Efektem utrwalenia dyskursu na piśmie jest zaś tekst — niezależny od autora, autonomiczny względem rzeczywistości i otwarty na wiele interpretacji²³⁹.

Pozycja Antoine'a Bermana w sukcesji myśli hermeneutycznej jest interesująca z wielu względów. Po pierwsze, był on jednocześnie akademickim filozofem oraz zawodowym tłumaczem i przekładoznawcą, co musiało znaleźć odbicie w jego teorii translacji. Po drugie, zwrot Bermana w kierunku hermeneutyki przybrał najpełniejszą formę dopiero w jego ostatniej książce. *W stronę krytyki przekładu* jest przeto lekturą paradoksalną. Sprawia bowiem wrażenie swego rodzaju *discordia concors*: śmiałej i karkołomnej intelektualnie próby splecenia w jedno drobiazgowych norm i wytycznych dla przekładu artystycznego (których formułowanie ma w kulturze francuskiej bogatą tradycję, by wspomnieć tylko *Sztukę poetycką* Nicolasa Boileau) z szerszą podstawą filozoficzną i etyczną, obejmującą fundamentalne zagadnienia tłumaczenia. Przedwczesna śmierć nie pozwoliła Bermanowi do końca dopracować jego teorii krytyki przekładu. Zostawił jednak po sobie ambitną próbę wpisania refleksji nad przekładem w szerszy dys-

²³⁸ Z. Pawłowski: *Teoria opowiadania Paula Ricoeura i jej zastosowanie w „Instrukcji o interpretacji Pisma świętego w Kościele”*. „Studia Włocławskie” 1 (1998), s. 130.

²³⁹ R. Krajewski: *Ricoeur*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 17. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2012, s. 95.

kurs filozoficzny, jaki na podstawie *Bycia i czasu* oraz innych dzieł Martina Heideggera wyprowadzili Hans Robert Jauss, Paul Ricoeur oraz inni myśliciele nawiązujący do fenomenologii²⁴⁰. Próba ta ujęta została w karby systematycznej procedury, której punktem odniesienia niewątpliwie są kryteria tekstualności wyłożone przez Paula Ricoeura²⁴¹, ale której kształt i cele wypływają z wcześniejszych i poniekąd sprzecznych inspiracji Bermana. Chodzi tu przede wszystkim o teorię Friedricha Schleiermachera oraz Waltera Benjamina, które są wyraźnie antyplatońskie: zamiast podkreślać uniwersalne, umysłowe i ontologiczne cechy języka, jak czynił Heidegger i jego następcy, kładą nacisk na formalne odczytanie tekstu, którego sens ma zawierać się na poziomie wyrazu i litery²⁴². W rezultacie Antoine Berman za ostatnią, docelową fazę krytyki przekładu uznaje — hermeneutycznie rozumiane — samookreślenie się tłumacza jako „podmiotu tłumaczącego” (*translating subject*²⁴³), dla którego — znów hermeneutycznie rozumiane — tłumaczenie jest samym sednem ludzkiego doświadczenia bycia-w-języku²⁴⁴. Mówiąc o tłumaczeniu, ma jednak na myśli nie ogólnie ujęty język, czyli egzystencjał klaryfikujący świat (jak chciał Heidegger), ani złożony labirynt symboli i metafor (o którym najczęściej mówi Paul Ricoeur), lecz odsłanianie wszelkich drobiazgowych cech, które indywidualizują język i styl tekstu oryginalnego oraz budują sieć wewnętrznych powiązań w jego obrębie²⁴⁵.

Procedura krytyki przekładu wyłożona przez Antoine’a Bermana w jego ostatniej książce składa się z dwóch etapów: pierwszym jest uważne

²⁴⁰ A. Berman: *Toward a Translation Criticism...*, s. 4–5.

²⁴¹ Por. Seong Woo Yun, Hyang Lee: *Hermeneutic Turn...*, s. 214–218.

²⁴² Hyang Lee, Seong Woo Yung: *Antoine Berman’s Philosophical Reflections on Language and Translation...*, s. 336.

²⁴³ A. Berman: *Toward a Translation Criticism...*, s. 59. Podtytuły podaję za angielskim przekładem.

²⁴⁴ F. Massardier-Kennedy: *Antoine Berman’s Way-making to Translation As a Creative And Critical Act*. „Translation Studies” 2010, vol. 3, nr 3, s. 261.

²⁴⁵ A. Berman: *W stronę krytyki przekładu...*, s. 51–52.

odczytanie tekstu, drugim „poszukiwanie tłumacza”, czyli właściwy proces jego samookreślenia. W etapie pierwszym Berman postuluje najpierw odczytanie istniejącego już przekładu w zupełnym oderwaniu od tekstu oryginalnego, tak jakbyśmy obcowali z tekstem nietłumaczonym. Proces ten należy według niego powtórzyć, ale tym razem z nastawieniem, że czytamy przekład, co przynosi pożądaną zmianę perspektywy analitycznej²⁴⁶. Potem winna według niego nastąpić właściwa pre-analiza tekstualna: pogłębione odczytanie oryginału przez krytyka, które uwzględnia znajomość innych dzieł tego samego autora, istniejącej już krytyki literackiej, kontekstu epoki, tłumaczeń na inne języki obce itp. Co ważne, Berman twierdzi, że właśnie na tym etapie następuje wychwycenie wszelkich cech, które indywidualizują język i styl oryginału oraz budują sieć wewnętrznych powiązań w jego obrębie²⁴⁷. Otóż kiedy tłumacz je odkryje, możliwości kreowania przez niego świata tekstu zostają mocno ograniczone. Ma to dla Bermmana silny rys poszukiwania prawdy i to w hermeneutycznym duchu, gdyż wymusza głębszą autorefleksję „tłumaczącego podmiotu” nad jego własnymi związkami z językiem, czyli z pokładami człowieczeństwa. W miejscu tym zbiega się u Bermmana strona praktyczna przekładu i jego filozofia. Tytułowa krytyka przekładu odnosi się zarówno do wyrafinowanej refleksji nad świadomością człowieka, że jest on zanurzony w języku, jak i do tradycyjnie ujętej analizy translatologicznej. Jeśli spojrzeć bowiem na przekład od strony czysto praktycznej, podczas głębokiego odczytania tekstu następuje dostrzeżenie źródeł możliwych trudności i błędów tłumaczeniowych. Natomiast z perspektywy hermeneutycznej celowe odseparowanie tłumaczenia i tekstu oryginalnego jest odpowiednikiem funkcji dystansu między oryginalnym tekstem i jego

²⁴⁶ A. Berman: *Toward a Translation Criticism...*, s. 49–50.

²⁴⁷ Tamże, s. 51–52.

autorem, o której mówił Paul Ricoeur — zapewnia ono autonomię przekładu opartą na swobodzie interpretacji²⁴⁸. Ujawnia się tutaj zasadnicze podobieństwo podstawy filozoficznej, do której odwołują się Berman i Ricoeur, przy fundamentalnej różnicy co do podmiotu, do którego się odnoszą: gdy pierwszy mówi o tłumaczeniu dzieła literackiego, drugi porusza kwestię interpretacji labiryntowej sfery kultury²⁴⁹, na którą składają się formy symboliczne, popędy i potrzeby niższego rzędu, czynniki materialno-psychiczne oraz realne procesy historyczne²⁵⁰.

Samookreślenie się tłumacza jest dla Antoine'a Bermana możliwe dopiero wtedy, gdy ten dokona pogłębionej refleksji nad własnym stosunkiem do języka i na tej podstawie sam jasno określi trzy kwestie: własne stanowisko jako przekładającego (*the translating position*), charakter projektu tłumaczeniowego (*the translation project*) oraz swój horyzont przekładowy. Przez „stanowisko jako przekładającego” Antoine Berman rozumie wypadkową celu danego przekładu, stosunku tłumacza do panujących norm i reguł dyskursu o przekładzie oraz tego, co popycha tłumacza do dokonania przekładu²⁵¹. Z kolei używając pojęcia „projektu przekładowego”, Berman mówi o sposobie, w jaki tłumacz, na podstawie wcześniejszych analiz, decyduje się przeprowadzić literacki transfer, podejmując decyzję o stylu, trybie a przede wszystkim o stopniu heteronomiczności planowanego przekładu²⁵². Natomiast pojęcie horyzontu przekładowego (*the horizon of the translator*) to dla

²⁴⁸ Seong Woo Yun, Hyang Lee: *Hermeneutic Turn...*, s. 215.

²⁴⁹ Tamże.

²⁵⁰ M. Urbaniak: *Hermeneutyka a kierunki myśli współczesnej...*, s. 191.

²⁵¹ A. Berman: *Toward a Translation Criticism...*, s. 58–59. Berman podkreśla również, że stanowisko jako przekładającego wiąże się ściśle ze „stanowiskiem względem języka” (*language position*), czyli relacji tłumacza do języka ojczystego i języków obcych, oraz ze „stanowiskiem względem tekstów” (*scriptural position*) to jest więzów tłumacza ze słowem pisanym i dziełami literackimi.

²⁵² Tamże, s. 59–60.

Antoine'a Bermana „zestaw językowych, literackich, kulturalnych i historycznych parametrów, które «determinują» sposoby, w jakie tłumacz odczuwa, działa i myśli”²⁵³.

Ujęcie to, wbrew swojej preskryptywnej formie, sięga samego sedna filozofii hermeneutycznej. Czytając *W stronę krytyki przekładu*, zauważymy, że jeśli celem procesu krytyki przekładu ma być według Bermana samo-określenie się tłumacza, to dlatego, że hermeneutyczny akt tłumaczenia stanowi akt dialogu i głębokiego obcowania między różnymi językami naturalnymi, przez co pozwala odsłonić naturę języka jako takiego. Dzięki przekładowi wyłonienie się z dzieła dyskursu osobnego świata — o którym mówił Paul Ricoeur jako o podstawowym warunku bycia tekstem — zostaje silnie wzmocnione. Przekład oznacza wszak ponowne odsłonięcie świata obcego języka, który istnieje już w postaci tekstu oryginalnego. Zjawisko przekładu jest też potwierdzeniem nieinstrumentalnej natury języka w ogólności²⁵⁴. Dla Martina Heideggera, z którego myśli obficie czerpał Berman, język nie jest przecież, przynajmniej w pierwszym rzędzie, narzędziem komunikacji, ale czymś więcej — fenomenem, dzięki któremu poetyckie słowo objawia rzeczy takimi, jakimi naprawdę są²⁵⁵. Dlatego dla tego filozofa „[...] właściwą metodą badawczą jest hermeneutyka sensu, która jako «analitika *Dasein*» stanowi «rozjaśnianie rozumienia», będącego wprost sposobem bycia *Dasein*”²⁵⁶. W tym samym duchu u Antoine'a Bermana przekładoznawstwo jest nie tyle przedmiotem lingwistyki, co „hermeneutyką przestrzeni tłumaczeniowej”:

²⁵³ Tamże, s. 62–63.

²⁵⁴ Seong Woo Yun, Hyang Lee: *Hermeneutic Turn...*, s. 211–212.

²⁵⁵ Por. M. Heidegger: *The nature of language*. Przeł. P.D. Hertz. W: M. Heidegger: *On the Way to Language*. New York–Sydney: Harper & Row Publishers 1971, s. 57–111.

²⁵⁶ J. Tischner: *Myślenie w żywiole piękna...*, s. 238.

Każdy tekst, który ma być przetłumaczony, okazuje się swoiście usystematyzowany. W procesie translacji tłumacz styka się z tym faktem, konfrontuje się z nim, odsłania go. Stąd Ezra Pound mógł powiedzieć, że przekład stanowi formę krytyki *sui generis*, jako że odsłania ukryte struktury tekstu. Ten system-dzieła stawia najgwałtowniejszy opór przekładowi, a równocześnie umożliwia ów przekład i nadaje mu znaczenie. [...] Przekład nie jest tylko sumą zysków i strat, bowiem poza tym poziomem jest i inny: na nim ujawnia się coś obecnego w oryginale, ale nie w języku źródłowym. [...] W tym sensie analiza przekładu powinna uczyć nas czegoś o dziele, o jego relacji z własnym językiem i językiem jako takim. Nie zdoła tego odsłonić ani czyste odczytanie, ani czysta krytyka [...] ²⁵⁷.

Tłumacz nie jest dla Bermana ani bierny ani całkowicie zdeterminowany. Przeciwnie, to on — a nie ogół czytelników — własnym niemałym trudem odkrywa i objaśnia całe bogactwo świata tekstu oryginalnego. Nie można go zatem zredukować „do roli przekazującego pałeczkę, jak to ma miejsce w podejściu strukturalnym i funkcjonalnym” ²⁵⁸. Coraz silniejsza tendencja Bermana do skłaniania się w stronę przekładu wyobcowującego ma zatem w sobie coś z nawiązania do podkreślanej przez Martina Heideggera fundamentalnej samotności „tłumaczącego podmiotu”. Heidegger twierdził bowiem, że *Dasein* dokonuje coraz głębszego samookreślenia dzięki interakcji z obcym, ale na końcu musi uznać, że prawda o jego własnej istocie tkwi tylko w nim samym. Otóż kolejne książki Bermana o problemach translacji są świadectwem znamiennej ewolucji jego poglądów: o ile we wcześniejszych publikacjach dowartościowuje on jeszcze sam akt przekładu (skutkiem czego dopuszcza próby agresywnej domestykacji obcego — czyli oryginalnego tekstu, który ma podlegać tłumaczeniu), w swoim ostatnim dziele silnie podkreśla epistemologiczny i etyczny obowiązek zachowania autonomii tegoż obcego przy tłumaczeniu ²⁵⁹, obowiązek szacunku dla

²⁵⁷ A. Berman: *The Experience of the Foreign...*, s. 6–7.

²⁵⁸ Tamże, s. 64.

²⁵⁹ Seong Woo Yun, Hyang Lee: *Hermeneutic Turn...*, s. 207.

oryginału i dla świata, który się z niego wyłania. Wprowadzenie tego rodzaju obowiązku wydaje się mieć posmak sprzeciwu wobec tendencji dominujących w filozofii poststrukturalnej, na gruncie której każda próba wprowadzenia zasady ograniczającej twórczą wolność, choćby najbardziej zdroworozsądkowej i uzasadnionej, ma posmak autorytaryzmu:

Wydaje się, że wspólnym gruntem porozumienia dla hermeneutyki oraz poststrukturalnej filozofii jest otwartość na nowe odczytania, zgoda na ciągłą autokreację i pogłębianie rozumienia. Niepokoi jednak fakt, że za poststrukturalną otwartością prawdopodobnie nie kryje się — typowe dla hermeneutyki — pragnienie szerszego samorozumienia i gotowość do modyfikacji swoich poglądów, lecz usilna chęć odkrycia zaskakującego *novum*, którego prowokacyjny charakter może przysłonić nowatorstwo, za to gwarantować medialny rozgłos. Łączy się to z nieukrywaniem lękiem przed szeroko pomyślanym totalitaryzmem, którego załączki są kompulsywnie tropione [...] we wszystkich możliwych sferach kultury. Efektem owej obsesji stają się m. in. tezy głoszące, jakoby pragnienie (skądinąd wydaje się ono uniwersalne) sensu i zrozumienia świata ujęte w jedną, ostateczną prawdę — potrzeba jedni, harmonii i Prawdy — stanowiły praprzyczynę totalitarnych ideologii, a więc terroru, przemocy i zła²⁶⁰.

2.5. Antoine Berman a typowe błędy popełniane przez tłumaczy: racjonalizacja, objaśnianie, wydłużanie oraz niszczenie ukrytych sieci znaczeniowych

Już w słynnym artykule z 1985 roku *Przekład jako doświadczenie obcego* Antoine Berman zawarł postulat, aby w przekładzie literackim unikać „estetycznego i epistemologicznego przekłamania tekstu”²⁶¹ — dzięki zachowaniu zarówno jego sensu, podlegającego interpretacji ze strony tłumacza, jak i językowej formy, przez którą ów sens został wyrażony²⁶². Omawia tam szczegółowo dwanaście najbardziej typowych błędów popełnianych przez tłumaczy, które prowadzą do zniekształcenia artystycznego tekstu w prze-

²⁶⁰ M. Urbaniak: *Hermeneutyka a kierunki myśli współczesnej...*, s. 250

²⁶¹ T. Markiewka: *Herezja adaptacji...*, s. 139.

²⁶² Tamże, s. 139.

kładzie, Warto dokładniej opisać te z nich, które każdy tłumacz prozatorskich utworów Johna Donne'a może uznać za szczególnie silną pokusę, pozornie obiecującą rozwiązanie problemów przekładowych, a naprawdę — powodującą zaskakująco duże zubożenie siedemnastowiecznego tekstu angielskiego.

Według Bermana wielka proza nie jest gładka, lecz zanurzona w wielowarstwowości i polilogizmie języka; dąży ona do ukonkretniania elementów abstrakcyjnych i do redukcji nadmiaru formy, zwłaszcza przez inkorporację tego, co w języku nieformalne, mgliste i niejasne. Racjonalizacja, szczególnie charakterystyczna dla francuskiego przekładu klasycyzującego i dla wszelkiego przekładu etnocentrycznego, oznacza zaś próbę odwrócenia tej tendencji: tekst przekładu staje się wtedy zdecydowanie bardziej ogólnikowy, abstrakcyjny i formalnie uporządkowany, ba, „uszlachetniony” zgodnie z normami charakterystycznymi dla języka docelowego; ceną jest jednak faktyczna zmiana znaku przy pozornym zachowaniu formy i sensu²⁶³. Z drugiej strony racjonalizacja może prowadzić do negatywnie nacechowanych prób objaśniania: narzucenia tym sformułowaniom oryginału, które celowo są enigmatyczne, określoności. Wprawdzie Antoine Berman pisze, że w objaśnianiu tkwi cała potęga przekładu, może ono bowiem stanowić akt Heideggerowskiej *alethei*, odkrycia tego, co niewidoczne, stłumione i skrywane. Jednakże próby wyłuszczenia za wszelką cenę ukrytej wymowy oryginału najczęściej opierają się na intensywnym zastosowaniu strategii parafrazy i zwiększają tylko objętość tekstu bez wydobywania z niego głębszych pokładów sensu. Przy tej okazji zatarty zostaje wewnętrzny rytm oryginału, a przede wszystkim jego tryb jasności: sposób, w jaki autor tekstu oryginal-

²⁶³ A. Berman: *Przekład jako doświadczenie obcego...*, s. 253–254

nego przeprowadza na przestrzeni całego swego dzieła wyłanianie się z niego przewodnich idei²⁶⁴. Zazwyczaj wiąże się z tym zniszczenie ukrytych sieci znaczeniowych oryginału. Antoine Berman definiuje je jako na wpół widoczne łańcuchy sensu, ukryte pod powierzchnią tekstu, splatające się w sieć z racji podobieństwa, celu lub wyglądu. Jako przykład podaje przy tym powieść argentyńskiego pisarza Roberto Arlta (1900–1942) *Siedmiu szaleńców*, w której hiszpańskojęzycznym oryginale wszelkie elementy architektoniczne są opisywane przy użyciu zgrubień, co wprowadza atmosferę dusznego koszmaru²⁶⁵.

Jak mają się do tego próby tłumaczenia *Medytacji i Alembiku śmierci*? John Donne napisał te dzieła, stosując tak zwane zdania senekańskie, czyli długie, skomplikowane okresy zdaniowe, które ułatwiają wprowadzenie zaskakujących zestawień i paradoksów. Tłumacz tych tekstów musi jednak pamiętać, że nie jest to w żadnej mierze pusta retoryka. Semantyczną osią tych zdań uczynił bowiem Donne kluczowe pojęcia, które nie tylko są uwikłane w bardzo skomplikowaną strukturę całości danego utworu²⁶⁶ — ściśle według spostrzeżenia Bermana — ale też są niesłychanie konkretne i jak najdalsze od abstrakcji; ich silnie podkreślona sensualność ma związek z używaniem przez Donne’a słów jako pojemnych symboli, których „cielesna namacalność” na przestrzeni całego dzieła stopniowo odsłania właściwe znaczenia metaforyczne i anagogeniczne. Otóż zachowanie oryginalnego toku tego odsłaniania, odzwierciedlonego w strukturze dzieła, jest niezbędne dla właściwego przekładu *Medytacji i Alembiku śmierci*. Problem w tym, że warstwa dosłowna analizowanych utworów zawiera od dawna martwe dla nas

²⁶⁴ Tamże, s. 254–256

²⁶⁵ Tamże, s. 259.

²⁶⁶ Szerzej na ten temat piszę w rozdziale pierwszym.

terminy medyczne, prawnicze i alchemiczne, które jednak były czymś znany-
nym wykształconemu siedemnastowiecznemu odbiorcy i wywołującym
u niego jednoznaczne, a często wręcz wizualne skojarzenia. Próby ich nieza-
falszowanego oddania w obcym języku współczesnym są niekiedy skrajnie
trudne, a w każdym razie wymagają od tłumacza czujności. Przykładem te-
go może być słowo „hospital”, które u Donne’a nie ma właściwie nic wspól-
nego z lecznicą, lecz odnosi się do wyjątkowo ponurego przytułku dla umie-
rających, w zgodzie z doświadczeniem przedmedycznej epoki. Pytanie, do
jakiego stopnia niezbędne staje się w takim wypadku objaśnianie i wydłuża-
nie przekładu, pozostaje otwarte.

ROZDZIAŁ TRZECI

W POSZUKIWANIU EKWIWALENTNEGO EFEKTU: DAWNE TERMINY ALCHEMICZNE, MEDYCZNE I PRAWNICZE W TŁUMACZENIACH *MEDYTACJI* I *ALEMBIKU ŚMIERCI*

Na tłumaczu *Medytacji i Alembiku śmierci* Johna Donne'a spoczywa obowiązek znalezienia ekwiwalentnego efektu dla każdego z występujących w tych utworach dawnych pojęć alchemicznych, medycznych i prawniczych — takiego odpowiednika, w którym, w myśl teorii Jina Di, zostałby zachowany duch, czyli stan faktyczny i sedno oryginału, oraz jego substancja i ton, czyli złożony konglomerat środków artystycznych, dzięki któremu czytelnicy odbierają to dzieło w określony, zamierzony przez autora sposób i dzięki któremu z dzieła w niepowtarzalny sposób wyłania się pewna ukryta w nim prawda — tak jak pisał Antoine Berman.

Chcąc odtworzyć tak rozumianą odrębność artystyczną *Medytacji* i *Alembiku śmierci*, tłumacz napotka przede wszystkim trzy trudności. Po pierwsze, Donne zazwyczaj używa technicznych terminów, na przykład z dziedziny prawa, w taki sposób, że są one dalekie od abstrakcji. Dzieje się tak u niego również z pojęciami, które dziś — po czterystu latach nieprzerwanego rozwoju nauk ścisłych i społeczeństwa — są powszechnie odbierane jako zupełnie abstrakcyjna domena prawników, medyków czy historyków idei (w przypadku alchemii), niewywołująca żadnych żywszych skojarzeń u przeciętnego człowieka. Rzecz w tym, że właśnie temu zjawisku odrywania się ludzkiego języka od namacalnej podstawy rzeczywistości przeciwstawia się Donne: celowo nadaje on poszczególnym, z pozoru abstrak-

cyjnym słowom walor symbolu, który może być wieloznaczny, ale zawsze jest silnie fizyczny, dotykalny — i tę bardzo charakterystyczną cechę jego prozy powinien uwzględnić tłumacz.

Z drugiej strony w obrębie analizowanych utworów wszystkie kluczowe pojęcia zazębiają się i raz po raz nawracają w subtelnych wariacjach — wchodzi bowiem w skład przemyślanej sieci strukturalnej całego dzieła. Tłumacz powinien więc nie tylko unikać oddawania ich przez ekwiwalenty abstrakcyjne, lecz także odtworzyć w języku docelowym specyficzny tok stopniowego wyłaniania się głębszego sensu *Medytacji* i *Alembiku śmierci*, o którym mówił Antoine Berman. Trudność polega na tym, że języki alchemii i przednaukowej medycyny, na których opiera się wiele przepięknych konceptów Donne'a, są od czterech stuleci martwe i zupełnie dziś niezrozumiałe; niewiele tylko lepiej przedstawia się sytuacja z dawną terminologią prawniczą. Jeśli zaś zrozumienie stanu faktycznego poszczególnych fragmentów utworu jest tak utrudnione, to tym większym wyzwaniem będzie przełożenie ich jako sieci wzajemnie warunkujących się znaczeń.

Na to wszystko nakłada się zupełnie wyjątkowa erudycja językowa Johna Donne'a. Ma on iście konceptystyczną skłonność do wyrazowych gier i humoru słownego. A oprócz przepastnych pokładów angielszczyzny znał kilka współczesnych mu języków wernakularnych (francuski, hiszpański) biegle władał łaciną i rozumiał język hebrajski. Dlatego przy tłumaczeniu *Medytacji* i *Alembiku śmierci* należy być tym bardziej czujnym i podejrzliwym, im dane słowo wyraża donioślejszą w kontekście utworu treść. Donne potrafi dostrzec w słowie — wbrew wszelkim współczesnym zasadom dzisiejszej etymologii i wbrew rzeczywistej historii wyrazu — złożone pokłady pojęć składowych. W pierwszym rozdziale wspomniałem już, że w *Death's*

Duell dość banalne i jednoznaczne słowo „salvation” (zbawienie) należy odczytywać w perspektywie zupełnie niespokrewnionego etymologicznie wyrazu „salve” (balsam leczniczy), ponieważ proces zbawczy jest w tym akurat kazaniu określony mianem zabalsamowania na życie wieczne — przy czym tłumacz powinien mieć jeszcze świadomość, że łacińskie „balsamum”, od którego pochodzi angielskie „embalment”, wielokrotnie pojawiające się w tekście *Alembiku śmierci*, oznacza kamień filozoficzny i eliksir nieśmiertelności. Tego rodzaju przykłady można by mnożyć, a są one bardzo istotne dla treści obydwu analizowanych utworów.

Poniższe analizy trudnych fragmentów *Medytacji* i *Alembiku śmierci* Johna Donne’a pozwolą lepiej zrozumieć, jak wielka jest skala problemów przekładowych, z którą mierzyli się Anton Niestierow, Johannes Grindal, Olga Siedakowa oraz pozostali tłumacze tych dzieł w poszukiwaniu ekwiwalentnego efektu²⁶⁷.

3.1. Terminologia alchemiczna

Życie Johna Donne’a przypadło na okres największego rozkwitu alchemii w Europie. Anglia była wówczas jednym z kluczowych centrów jej rozwoju²⁶⁸. Należy przy tym pamiętać, że alchemia nie ma praktycznie nic wspólnego ze współcześnie rozumianymi naukami ścisłymi i eksperymen-

²⁶⁷ W rozdziale tym korzystam z następujących słowników języków obcych: *Oxford English Dictionary* (OED), *Le Grand Robert de la langue française* (LGR), *Grande dizionario della lingua italiana* di Aldo Gabrielli (GDLI), *El Diccionario de la lengua española de la Real Academia Española* (DRAE), *Grande dicionário Houaiss da língua Portuguesa* (HOUAISS), *Большой толковый словарь русского языка* (БТС), Ch. Lewis, Ch. Short: *A Latin dictionary* (LAT), *Van Dale Groot woordenboek van de Nederlandse taal* (VDL). PWN *Wahrig Grosswörterbuch Deutsch als Fremdsprache* (WGDF).

²⁶⁸ Zob. F. Yates: *The Occult Philosophy in the Elisabethan Age*. London: Routledge 1979.

talnymi, a tym bardziej nie jest ich prekursorem. Chodzi bowiem o złożony system hermetycznej filozofii, czerpiącej z dorobku starożytności, chrześcijaństwa i judaizmu²⁶⁹, gdzie pierwiastek duchowy i fizyczny są zlane w jedno i gdzie celowo używa się specyficznego zestawu nieostrych pojęć, a właściwie poetyckich symboli, za pomocą których rozważa się problematykę śmierci i zmartwychwstania człowieka oraz kwestie cierpienia i duchowego oświecenia. Nie będzie przesadne stwierdzenie, że w siedemnastowiecznej Europie zbiorowa podświadomość znalazła w takim właśnie platońskim języku chwilowe remedium na rozpad chrześcijaństwa wywołany przez reformację i na coraz wyraźniejsze oddzielanie się pierwiastka duchowego od praw materii, co było konsekwencją rozwoju sceptycznej nauki.

Słowo „rozważa się” jest w tym kontekście bardzo odpowiednie. Problemem nie jest bowiem tylko to, że przeciętny czytelnik (a także tłumacz) współczesny zupełnie nie rozumie języka alchemii. Przeciwnie, podstawowe metafory i symbole alchemiczne są dziś dobrze znane specjalistom i opisane w osobnych słownikach, do których pozornie wystarczy tylko sięgnąć. Prawdziwy kłopot w zrozumieniu i przekładzie kodów alchemicznych sprawia dziś to, że stanowią one najczęściej integralną część dawnych dzieł literackich, a przez to ich właściwe odczytanie wymaga od tłumacza aktu pogłębionej interpretacji całego utworu, z którym ma do czynienia — włącznie ze zrozumieniem jego specyficznych odcieni, poetyki oraz najbardziej nieoczywistych i ukrytych kontekstów. A to już wymaga benedyktyńskiego trudu, dalece wykraczającego poza praktyczne zastosowania najbardziej opastych definicji słownikowych danego pojęcia alchemicznego.

²⁶⁹ Zob. G. Scholem: *Alchemy and Kabbalah*. Putnam, Connecticut: Sping Publications 2006.

Prozatorskie dzieła Johna Donne'a poświęcone tematyce choroby oraz chrześcijańskiego umierania i zbawienia — *Devotions upon Emergent Occasions* i *Alembik śmierci* — pełne są obrazów i pojęć z dziedziny alchemii. W rozdziale pierwszym szczegółowo opisałem kluczową rolę hermetycznej filozofii w przesłaniu i strukturze tego ostatniego utworu. Jednak także w *Medytacjach* znaleźć można bardzo wiele symboliki alchemicznej, uwikłanej w strukturę dzieła, która stanowi prawdziwe wyzwanie dla przekładających to dzieło. Liczba tego typu odniesień w ponadstustronicowym dziele oraz stopień ich splecenia z tekstem i konceptami, na jakich oparte są poszczególne Medytacje, sprawia, że w wielu przypadkach jedynym środkiem dla ich wytłumaczenia jest przypis lub komentarz naukowy. Tak więc na przykład Anton Niestierow obok swojego tłumaczenia zamieścił dłuższy artykuł *Алхимическое богословие Джона Донна*²⁷⁰, w którym opisuje koncepty siedemnastowiecznej terminologii alchemicznej i samo zjawisko rozkwitu alchemii w tamtym okresie, dokonując pod tym kątem analizy wielu ważnych wierszy Johna Donne'a. Jest to sposób na uniknięcie nadmiernego rozbudowania aparatu krytycznego i równoczesne na zaspokojenie dociekliwości niektórych czytelników.

3.1.1. Ginekologia, alchemia i Biblia, czyli o tym, że żaden tłumacz nie może dwóm panom służyć

W drugim akapicie *Alembiku śmierci* Donne opisuje życie płodowe człowieka jako nieustanną ucieczkę przed śmiercią. Fragment ten jest zaska-

²⁷⁰ А. Нестеров: *Алхимическое богословие Джона Донна*. W: Дж. Донн: *По ком звонит колокол*. Москва: Aenigma 2004.

kująco mroczny. Mowa w nim o tym, że w łonie rodzicielki dziecko dojrzewa do dzieł ciemności, gdyż pozbawione jest dostępu do światła; ma uczyć się też okrucieństwa, ponieważ karmi się krwią matki. Zwieńczeniem całego tego długiego passusu jest następująca wizja niebezpieczeństwa śmierci okołoporodowej:

Łono, które powinno być domostwem życia, staje się śmiercią we własnej osobie, gdy Bóg nas w nim opuści. On nader często grozi zatrzaśnięciem łona. Klątwą cięższą i bardziej beznadziejną nie jest wszelako pierwsze jego zatrzaśnięcie, bezpłodność, lecz drugie, słabość, gdy „dziecko dojrzało do narodzin, a nie ma sił, żeby go wydać na świat”. Niedola wzbija się pod niebiosa, kiedy ktoś bliski szczęścia odpada od nadziei. Miotając gwałtowne przekleństwo, prorok wyraża najwyższy gniew boży: „Obdarz ich, Panie — cóż im ześlesz? — obdarz ich łonem, które roni”²⁷¹ (s. 380).

Przytoczony na końcu cytaty biblijny pochodzi z dziewiątego rozdziału księgi proroka Ozeasza. Werset czternasty tego rozdziału w brzmieniu KJV, który bez zmian przytacza Donne w oryginale *Alembiku śmierci*, brzmi: „Give them, o Lord, what will you give them? give them a miscarrying wombe”!²⁷²

Zarówno kontekst zdaniowy, jak i słownik angielszczyzny medycznej podpowiadają, że określenie „miscarrying wombe” należy przełożyć jako „łono skłonne do poronień”. Mało tego, taka lekcja ma również głębokie implikacje strukturalne, których nie wolno zlekceważyć w przekładzie. Cały drugi akapit analizowanego utworu posiada niewątpliwie podtekst auto-

²⁷¹ Podane polskie tłumaczenia odsyłają do moich przekładów *Medytacji i Alembiku śmierci* umieszczonych w aneksie A i B. Tekst obu aneksów jest zgodny z pierwszym wydaniem drukowanym obu tych dzieł J. Donne: *Medytacje. Alembik śmierci*. Przeł. P. Plichta. Katowice: Stowarzyszenie Inicjatyw Wydawniczych 2015 (Biblioteka „Opcji”). Natomiast podane numery stron odpowiadają stronom aneksu niniejszej pracy, a nie stronom wydania drukowanego. Wszystkie wytluszczenia cytowanych fragmentów obcojęzycznych pochodzą ode mnie.

²⁷² Numerację stron oryginału *Death's Duell* podaję za cyfrową edycją tekstu źródłowego, dostępną na stronie <<http://contentdm.lib.byu.edu/cdm/compoundobject/collection/JohnDonne/id/3132/rec/11>> (12.02.2015).

biograficzny. Donne pośrednio nawiązuje tutaj zarówno do znaczącego wydarzenia, które miało miejsce podczas pisania *Death's Duell* — śmierci swojej matki (jej pogrzeb odbył się pod koniec stycznia 1631 roku, na dwa miesiące przed jego własnym²⁷³), jak i do przedwczesnej śmierci swojej ukochanej żony Anny, która zmarła w połogu piętnaście lat wcześniej. Ale tak ciemna, drastyczna wizja ciąży zakończonej poronieniem nie znajduje wyjaśnienia li tylko w osobistych przeżyciach autora. Przeciwnie, wypływa z przesłanek literackich, wewnątrztekstowych. Poronienie jest mianowicie ważnym symbolem alchemicznym. Oznacza ono proces transmutacji metalu, który nie doszedł do skutku, ponieważ alchemik próbował zaniech przyspieszyć narodziny kamienia filozoficznego, nazywanego także dzieckiem filozofów²⁷⁴. Donne w swoim ostatnim kazaniu mówi, że egzystencja człowieka jest nieustanną ucieczką przed śmiercią i dlatego podkreśla pośpiech, z jakim płód musi podjąć próbę wydostania się z łona matki. Ta ponura wizja dzieciństwa i macierzyństwa jest jednak celowo skonstrastowana z odkupieńczym dziełem Jezusa. W ostatnim akapicie *Alembiku śmierci* Syn Boży poprzez swoją mękę dokonuje bowiem udanej transmutacji, rodząc z siebie eliksir życia, eucharystyczną krew dla wiernych:

On sam wytchnął, oddał ducha, a jak Bóg tchnął duszę w pierwszego Adama, tak drugi Adam tchnął duszę swoją w Boga, w ręce Boga. Tam cię pozostawiamy, w owym błogosławionym zawieszeniu, byś się uwiesił wiszącego na krzyżu, abyś się kąpał w Jego łzach, abyś ssął Jego rany [ang. suck his wounds] i spoczął cicho w Jego grobie, póki nie zechce obdarzyć cię zmartwychwstaniem i wniebowstąpieniem do królestwa, które dla ciebie nabył za niewyobrażalną cenę krwi swojej, krwi niepodlegającej żadnemu zepsuciu. Amen (s. 222)

W drugim akapicie czytamy zaś dla kontrastu:

²⁷³ R.C. Bald: *John Donne. A Life*. Oxford: Clarendon Press 1970, s. 524–525.

²⁷⁴ L. Abraham: *A Dictionary of Alchemical Imagery*. Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 2.

A nawet jeśli byśmy nie skonali wewnątrz łona, porażając swoją martwością tę, która dała nam pierwsze życie, życie roślinne, to wciąż jesteśmy martwi na podobieństwo bożków z psalmu Dawida. To w łonie rodzicielki „mamy oczy, lecz nie widzimy, mamy uszy lecz nie słyszymy” . W łonie przygotowujemy się do dzieł ciemności, cały czas pozbawieni światła. W łonie uczymy się okrucieństwa, karmieni krwią, i możemy się potępić, nigdy nie przychodząc na świat (s. 379).

Wzmianka o ssaniu ran Chrystusa jest więc skrajnie dosadna i ważna, gdyż nie tylko ma być przeciwieństwem wymienionej w drugim akapicie nauki okrucieństwa, nauki kurczowego uczepienia się doczesnego życia, ale też powinna nasuwać skojarzenie ze szczęśliwie zakończonym porodem, po którym dziecko ssie pierś żywej matki. W *Alembiku śmierci* znajdziemy bowiem dwie przeciwstawne adopcje: fizyczną i duchową, doczesną i wieczną. Dlatego właśnie przełożenie „miscarrying womb” w sposób inny niż „łono roniące”, a „suck his wounds” z pominięciem czynności ssania będzie sprzeczne nie tylko ze znaczeniem słownikowym, lecz także ze strukturą tłumaczonego utworu i wyraźną intencją autora.

Niektórym tłumaczom *Alembiku śmierci* problem sprawiło jednak to, że określenie „miscarrying womb” jest częścią biblijnego cytatu — prorocтва Ozeasza. Szczególne znaczenie religijne i kulturotwórcze Pisma Świętego sprawia, że tłumacze obcojęzycznych tekstów odwołujących się wprost do Biblii często doświadczają konfliktu lojalności. Z szacunku do autorytetu Biblii starają się nie przekładać napotkanych wersetów Psalmów czy prorocत्व samodzielnie, tak jakby był to jeszcze jeden fragment spójny z szerszą tkaniną dzieła oryginalnego, lecz sięgają po dawniejsze tłumaczenia Pisma Świętego funkcjonujące w ramach własnej kultury, które cieszą się w jej obrębie szczególnym szacunkiem z uwagi na oficjalną sankcję władz kościelnych i na piękno języka. To jednak może rodzić konflikt tłumacza z właści-

wym, autorskim sensem tłumaczonego dzieła, któremu w pierwszym rzędzie powinni być wierni. Poszczególne przekłady Biblii na współczesne języki wernakularne mogą przecież bardzo istotnie różnić się między sobą — czy to z powodów czysto językowych, czy też dlatego, że w tłumaczeniu znalazły odbicie dogmatyczne bądź kulturowe niezgodności. A już dzieła Johna Donne’a pod tym względem stanowią przykład zupełnie skrajny. W swoich utworach prozatorskich bierze on przykład z *Wyznań* świętego Augustyna i myśli biblijnym słowem. Innymi słowy nie ma skrupułów przed swobodnym wplataniem cytatów z Pisma Świętego w tok zdania i w strukturę całego utworu, przed naginaniem struktury gramatycznej takich cytatów do własnych potrzeb ani przed wykorzystywaniem ich jako nośnika naddanych (i mających z wyjściowym sensem biblijnym niewiele wspólnego) konceptów czy budulca gier językowych; w dodatku Donne, czerpiąc z Biblii, niemal zawsze ma przed oczami nie tylko KJV, lecz także kilka innych tłumaczeń angielskich dostępnych w jego czasach oraz oryginalny tekst hebrajski i Wulgatę. Dlatego właśnie próba prostego zastąpienia angielskich cytatów biblijnych w *Alembiku śmierci* odpowiadającymi im perypokami z klasycznych przekładów Pisma Świętego na ojczysty język tłumacza jest obarczona potężnym ryzykiem błędu.

Thomas Martin przełożył jednak analizowany werset z Księgi Ozeasza na język niemiecki jako: „gib ihnen einen unfruchtbaren Mutterschoß”²⁷⁵. Zamiast łona roniącego pisze więc o łonie bezpłodnym („unfruchtbar”) — wbrew tekstowi oryginalnemu *Alembiku śmierci*, za to zgodnie ze słowami *Zürcher Bibel* czyli tzw. Biblii Zwingliego, wydanej po raz pierwszy w Zurychu między 1525 a 1529 rokiem. Ściślej mówiąc, Martin skorzystał nie

²⁷⁵ J. Donne: *Todes Duell...*, s. 15.

z pierwotnej wersji tego ważnego dla protestantów przekładu, lecz z tekstu po gruntownej rewizji językowej zakończonej w 1931 roku. Wers czternasty dziewiątego rozdziału prorocstwa Ozeasza istotnie brzmi tam: „Gib ihnen, Herr — was könntest du geben? — gib ihnen unfruchtbaren Mutterschoß und trockene Brüste”²⁷⁶! Jak na ironię, kolejna radykalna rewizja językowa *Zürcher Bibel*, tym razem z 2007 roku, przyniosła zmianę tego fragmentu księgi Ozeasza na „Gib ihnen einen Mutterleib, der Fehlgeburten hervorbringt”²⁷⁷ — w miejsce bezpłodności przywrócono więc poronienie, całkiem jak u Donne’a.

Dla kultury rosyjskiej punktem odniesienia pozostaje z kolei dziewiętnastowieczny przekład synodalny Biblii²⁷⁸. W swoim przekładzie *Alembiku śmierci* Olga Siedakowa powtórzyła za tym klasycznym tłumaczeniem Pisma Świętego: „Дай им, Господи: что Ты дашь им? дай им утробу нерождающую”. Użyty tutaj zwrot „утробу нерождающую” nie mówi wprost o poronieniu, lecz tylko o niemożności rodzenia, co jest na tyle ogólnikowe, że może odnosić się zarówno do bezpłodności, jak i do patologii ciąży. Nie jest to jednak ekwiwalent o wiele lepszy niż zastosowany przez Thomasa Martina. W obu analizowanych przekładach szacunek dla klasycznego przekładu Biblii z własnego kręgu kulturowego tłumacza spowo-

²⁷⁶ Tekst *Zürcher Bibel*, po rewizji językowej zakończonej w 1931 roku przytaczam na podstawie: *Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments in den Jahren 1907 bis 1931 im Auftrag der Kirchensynode nach dem Grundtext aufs neue übersetzt*. Zürich: Verlag der Zürcher Bibel 1987. Tekst dostępny na stronie internetowej <<http://www.obohu.cz/bible/index.php?primyodkaz=&kam=pokaza%C4%87&styl=ZUR>> (10.03.2015).

²⁷⁷ *Zürcher Bibel*. Zürich: Genossenschaft Verlag der Zürcher Bibel 2007. Tekst powyższego przekładu dostępny jest na stronie internetowej: <<https://www.die-bibel.de/online-bibel/n/zuercher-bibel/bibeltext/>> (10.03.2015).

²⁷⁸ *Biblia Świętego Synodu* inaczej *Przekład Synodalny* pierwsze wydanie: Petersburg 1876. Tekst przytaczam na podstawie: *English-Russian Parallel Bible. Authorized Version (KJV) — Synodical Translation*. Asheville, North Carolina: Russian Bible Society 2004. Tekst online dostępny na stronie <<http://bibleonline.ru/bible/rus/>> (10.03.2015).

dował bowiem zatarcie stanu faktycznego oryginału. Byłby to mniej istotny błąd, gdyby nie fakt, że symbolika związana z poronieniem w *Death's Duell* jest tak ważnym tropem autobiograficznym i alchemicznym, a jej zmiana na bezpłodność zaburza strukturę dzieła oraz specyficzny tok wyłaniania się jego sensu. Dlatego Thomas Martin i Olga Siedakowa nie osiągnęli w tym wypadku ekwiwalentnego efektu, o którym mówi Jin Di.

Uważna lektura całości przekładu *Alembiku śmierci* Olgi Siedakowej pokazuje zresztą, że charakterystycznym źródłem błędów tłumaczeniowych jest w przypadku tej tłumaczki uzasadniony, ale nieco przesadny szacunek dla sfery sacrum. Siedakowa ma wyraźną tendencję do odchodzenia od litery oryginału wszędzie tam, gdzie John Donne ucieka się do metafor bardzo śmiałych i ocierających się o celowe bluźnierstwo²⁷⁹. Tak właśnie stało się ze ssaniem ran Chrystusa: wszystkie pozostałe przekłady *Death's Duell* nie unikają dosadnego czasownika oznaczającego ssanie, które ma głęboki sens w perspektywie całego utworu. Obydwa tłumaczenia włoskie i przekład hiszpański poprawnie oddają również „miscarrying womb” jako „matrice sperdente”²⁸⁰, „ventre che abortisce”²⁸¹ i „un ventre malpartido”²⁸²: wszyst-

²⁷⁹ Por. Дж. Донн: *По кот звонит колокол...*, s. 349–350. Aneks, s. 220–221. Typowym przykładem tej tendencji jest zamazanie w przekładzie Olgi Siedakowej właściwego sensu dosyć zaskakującego fragmentu ostatniego kazania Donne’a, w którym znienacka porównuje on fakt, że Chrystus dał się uprowadzić i związać na skutek pocałunku Judasza („about midnight he was taken and bound with a kiss”), z zachowaniem słuchaczy, którzy również około północy dali się uprowadzić i związać na skutek pocałunku — w domyśle: kobiecego, gdyż Donne wygłosił swoje ostatnie kazanie w pierwszy piątek wielkiego postu i ewidentnie nawiązuje tutaj do typowych grzechów karnawału. Siedakowa tłumaczy tę frazę jako „около полуночи Он былъ взятъ и иреданъ с поцелуемъ” (został ujęty i zdradzony pocałunkiem), przez co ginie cały humorystyczny podtekst oryginału.

²⁸⁰ J. Donne: *Liriche sacre e profane — Anatomia del mondo — Duello della morte*. na język włoski przeł. G. Melchiori. Milano: Mondadori 1994, s. 139.

²⁸¹ J. Donne: *Duello della Morte*. Na język włoski przeł. S. Bigliazzi. W: J. Donne *Poesie*. Red i tłum. A. Serpieri, S. Bigliazzi. Milano: BUR rizzoli 2009, s. 1069.

kie te ekwiwalenty mówią wprost o poronieniu, a nie o bezpłodności, zachowując stan faktyczny i strukturę angielskiego kazania. Olga Siedakowa do wyrazistego braku poronienia dodała jeszcze przetłumaczenie finalnego „suck His wounds” jako „напейся из Его ран”²⁸³ (napij się z Jego ran). Przez to wprawdzie okazała szacunek Zbawicielowi, ale zupełnie spłaszczyła i zgubiła obecną w oryginale analogię zbawionego człowieka do losów nowonarodzonego dziecka.

3.1.2. Kamień filozoficzny i biczowanie Chrystusa

Pewne pojęcia alchemiczne, o których Donne mówi w *Medytacjach*, obdarzone są dodatkowym teologicznym podtekstem, z którego zawilości współczesny tłumacz powinien zdawać sobie sprawę i który powinien przekazać czytelnikom. W czwartej modlitwie napotykamy następujący fragment:

With his [Christ's] **stripes** we are healed, sayes the prophet [Esaiah] there. There, before He was scourged we were healed with his **stripes**. How much more shall I be healed now, now, when that which he hath already suffred actually, is actually and effectually applied to me? Is there any thing incurable upon which that **balme dropps**? Any veine so emptie, as that blood cannot heal it?²⁸⁴

„Uzdrowiły nas Jego **sine pręgi**” — powiada prorok Izajasz. Skoro już wtedy, zanim Jezusa ubiczowano, uzdrowiły nas Jego sine pręgi, to o ileż bardziej mogę doznać uzdrowienia teraz, gdy Jego cierpienie już się prawdziwie dokonało i oddziałuje na mnie, prawdziwie i skutecznie. Cóż oprze się leczniczym kroplom owego *balsamum* —

²⁸² J. Donne: *Sonetos. Sacros Aniversarios. Sermón Duelo del Muerte*. Na język hiszpański przeł. R. Mena Cuevas, lokacja 2176. Niniejsza edycja jest dostępna tylko w formie elektronicznej. Zamiast stron podane są w niej lokacje (locations).

²⁸³ Дж. Донн: По ком звонит колокол..., s. 352.

²⁸⁴ J. Donne: *Devotions upon Emergent Occasions; edited, with commentary, by Anthony Raspa*. New York–Oxford: Oxford University Press 1987, s. 23.

czerwonego kamienia filozofów i eliksiru życia? Jakiej pustki w żyłach nie wypełni ta krew? (s. 249)

Anton Niestierow przełożył ten passus następująco:

Ранами Его мы исцелились — говорит ветхозаветный пророк; то есть **от ран** сына мы обрели исцеление еще до того, как **раны сии обагрились кровю** под ударами бичей? [...] Есть ли в мире сем какая тварь которой коснулся бы етот бальзам а она не исцелилась. Есть ли сосуд столь пустой, что эта кровь не могла бы наролнтъ его²⁸⁵?

W angielskim oryginale mowa jest o sinych pręgach („stripes”) na ciele jeszcze nieubiczowanego Chrystusa, które wciąż nie przeszły w otwarte rany, ale już mają moc leczniczą — aczkolwiek nieporównywalną z kropkami zbawienego balsamu z jego krwi. Anton Niestierow, tak jak Olga Siedakowa, poszedł jednak w tym wypadku za tekstem rosyjskiego przekładu synodalnego, który w odnośnym fragmencie Biblii zawiera wzmiankę o ranach. Niestierow wyraźnie wyczuł, że taki wybór kłóci się z intencją Donne’a i w dalszej części zdania próbował przywrócić oryginalne rozróżnienie. Stąd rozszerzył zwięzłe „before He was scourged”, pisząc „еще до того, как раны сии обагрились кровю под ударами бичей” (jeszcze zanim rany Jego zabarwiły się krwią). Niemniej jego starania przyniosły tylko połowiczny efekt, gdyż w języku rosyjskim słowo „рана” kojarzy się z otwartym rozcięciem tkanek, niezależnie od tego, czy wypływa z niej krew, czy nie. Tymczasem dla Donne’a i jego czytelników obeznanych z sekretami alchemicznej terminologii różnica między sinymi pręgami, a otwartą raną była w tym przypadku istotna. Widać to w siedemnasto-

²⁸⁵ Дж. Донн: *По ком звонит колокол...*, s. 70.

wiecznym przekładzie Johanna Grindala na język niderlandzki, gdzie pojawia się dosłowny ekwiwalent „striemen”²⁸⁶ (pręgi).

Otóż w analizowanym zdaniu „balme” oznacza nie zwykły balsam, lecz *balsamum*, kamień filozoficzny, który jest czerwonym eliksirem życia i panaceum. Jego ostateczne wytworzenie przebiega w dwóch późnych fazach alchemicznej przemiany: albedo i rubedo. Kiedy dusza metalu zostanie już oczyszczona z resztek materii, odradza się, przybierając śnieżną biel, co w tradycji hermetycznej następuje wczesnym rankiem w ogrodzie. Na tym etapie kamień filozofów ma już potężną moc leczniczą, ale nie osiągnął jeszcze pełni transmutacji. Kiedy więc alchemik podejmuje raz jeszcze trud i duchowe cierpienie, kamień zaczyna nadbiegać krwią, która powoli sączy się z jego otwartych porów²⁸⁷. Dopiero potem, w zenicie dnia, kamień przybiera złotą i szkarłatną barwę, stając się w pełni płynnym (faza rubedo).

Z lektury *Alembiku śmierci*, późniejszego o kilka lat od *Devotions upon Emergent Occasions*, jasno wynika, że Donne utożsamia Chrystusa z alchemikiem dokonującym autotransmutacji — pełnym *balsamum* jest jego czerwona, eucharystyczna krew wylana w czasie męki, która jednak już we wczesnej fazie przemiany (podczas modlitwy w Ogrójcu z krwawym potem oraz biczowania) ma nieskończenie wielką moc leczącą. Dlatego w *Death's Duell* Donne pisze o przejściu Izraela przez Morze Czerwone jako o prefiguracji przeprowadzenia wiernych do raju przez morze krwi Chrystusa i powiada jeszcze:

²⁸⁶ J. Donne: *Aendachtige bedenckingen, op de voorvallende gelegentheden, en besondere trappen in des autheurs sieckte*. Na j. niderlandzki przeł. J. Grindal. Amsterdam: Abram de Wees 1655, s. 75. Elektroniczny skan tej edycji jest dostępny na stronie internetowej <<http://www.ssnr.nl/publication/P98023241/record>>.

²⁸⁷ L. Abraham: *A Dictionary of Alchemical Imagery...*, s. 28–29.

„Wiele wód nie zagasi miłości”, a Chrystus zakosztował wielu. Z miłości przyjął chrzest, lecz na tym Jego miłość nie poprzestała. Z miłości płakał nad Jeruzalem, lecz na tym Jego miłość nie poprzestała. Zmieszał krew z wodą, konając, lecz na tym Jego miłość nie poprzestała. Płakał krwią czystą ze wszystkich oczek, ze wszystkich porów skóry, spod razów bicia i wbitych w skroń cierni (rany Pana Boga się otwały i popłynęła z nich krew), i tak się wyraziła Jego miłość, ale nic jej nie przygasiło (s. 393).

Ustęp ten, a zwłaszcza wzmianka o płakaniu krwią z oczek skóry, pokazuje, że również w tłumaczeniu *Medytacji* wskazane jest rozróżnienie między ranami Pana Jezusa a wybroczynami powstałymi przed biczowaniem, ponieważ są one przypisane dwóm odrębnym fazom alchemicznej metamorfozy. Przełożenie przez Niestierowa wyrazu „stripes” jako „rany” mimo wzmianki o ich nabiegnięciu krwią, jest nie do końca trafne, nie w pełni oddaje bowiem stan faktyczny oryginału — zwłaszcza zaś pomija alchemiczny kontekst cytowanego fragmentu. Mało tego, Niestierow dosłownie tłumaczy słowo „balme” jako „бальзам”, bez wzmianki, że chodzi tu o kamień filozoficzny, i nie czyni żadnych czytelnych aluzji w tekście przekładu, nie dodaje nawet przypisów czy komentarza, które wyjaśniłyby lub choćby zasygnalizowałyby złożoność i ciężar znaczeniowy tego pojęcia w teologicznym języku Donne’a. A jest to przecież w dosłownej postaci pojęcie tyleż niezrozumiałe dla niemal wszystkich współczesnych czytelników, co absolutnie kluczowe dla specyficznej chrystologii Donne’a, na której opiera się gmach jego *Medytacji*. Tym samym przekład podanego fragmentu *Devotions* sporządzony przez Niestierowa gubi samo sedno oryginału. Nie dokonuje się w nim przeniesienie na czytelników ekwiwalentnego efektu.

3.1.3. Herma i Hermes, czyli o szkodliwości poprawiania błędów autora

Przekład *Devotions upon Emergent Occasions* Johna Donne'a stworzony przez Antona Niestierowa jest na ogół bardzo rzetelny. Paradoksalnie ta jego cecha stała się przyczyną dosyć zabawnej, a przy tym znamiennej pomyłki tłumaczeniowej.

Na samym początku Medytacji dwudziestej, której łaciński tytuł brzmi *Id agunt* ([Lekarze] to właśnie czynią) znajdziemy następujące zdanie:

It was an ancient way of celebrating the *memorie* of such as deserved well of the *State*, to afford them that kinde of *statuarie representation* which was then called *Hermes*; which was *the head and shoulders of a man standing upon the Cube*, but those *shoulders* without *armes* and *hands*²⁸⁸.

Starożytni mieli zwyczaj czczenia pamięci osób zasłużonych dla państwa, który polegał na przyznaniu im swego rodzaju rzeźbionej podobizny zwanej Hermesem; przedstawiała ona głowę i barki mężczyzny wsparte na kwadratowym postumencie, barkom tym jednak brakowało rąk oraz dłoni (s. 349).

Niewątpliwie Donne, pisząc o Hermesie, na pierwszy rzut oka zastosował nieprawidłową z punktu widzenia historyka sztuki formę wyrazu, gdyż tego rodzaju posągi w zlatynizowanej postaci były nazywane hermami (choć rzeczywiście pierwotnie przedstawiały greckiego boga Hermesa). Anthony Raspa w komentarzu do tego fragmentu *Medytacji* zarzuca zresztą poecie leksykalne zbłądzenie, aczkolwiek ton jego komentarza zdradza podejrzliwą niepewność dotyczącą tego, z czego mógł wynikać wybór Donne'a — tego poety nie sposób bowiem posądzić o nieznaną oryginałów dzieł klasyków starożytnych, dość zgodnie używających wariantu „herma”²⁸⁹. Natomiast

²⁸⁸ J. Donne: *Devotions upon Emergent Occasions...*, s. 104–105.

²⁸⁹ Tamże, s. 179.

Anton Niestierow jako jedyny z tłumaczy *Medytacji* nie zawahał się poprawić Donne'a i napisał:

Древнее в знак признания государственных заслуг тех, кто воистину достоин почета, запечатлевали их образ в виде статуи, называемых **гермами**²⁹⁰.

Poprawiając męską formę oryginału na żeńską, bardziej prawidłową z punktu widzenia współczesnej historii sztuki, Niestierow chciał zapewne uprzystępnąć współczesnym czytelnikom siedemnastowieczny tekst i oddać stan faktyczny tłumaczonego fragmentu w sposób niebudzący wątpliwości: to słowo „herma”, a nie Hermes, kojarzy się bowiem dzisiaj z określonym typem antycznego posągu. W tym wypadku okazuje się jednak, że diabeł tkwi w szczegółach, dokładniej zaś — w alchemicznym tyglu.

Medytacja dwudziesta pełna jest zaskakująco ostrych kontrastów, zestawień i wzajemnych przeciwstawień rozmaitych pojęć. Rozpoczyna się od dłuższego fragmentu, w którym Donne zderza ze sobą radę i działanie. Podaje też wymieniony już przykład z obyczajowości antycznej wprowadzający kluczowe dla całej tej Medytacji rozróżnienie między ręką a głową. Tuż przed wymówką przechodzi do terapii, której sam jest poddawany:

Bez rady, bez konsylium nie zaszedłbym tak daleko. Bez działania i ćwiczeń nie postąpiłbym naprzód w zdrowiu. Jakie jednak działanie okazuje się teraz niezbędne? Oczyszczanie: a więc odciąganie, gwałcenie natury, dalsze osłabianie. O droga ceno! O dziwna metoda dodawania — przez ujmowanie, o dziwne przywracanie harmonii natury — poprzez gwałt na niej, o dziwne wlewanie siły — przez wzmocnienie słabości! [...] Na miazgę jestem rozcierany w trakcie oczyszczania aż po zupełne wytrawienie zlogów humoralnych, aż po ekspulsję materii z ciała i opróżnienie z jadowitych humorów tak pełne, że zniknę ze świata, uległszy anihilacji (s. 350-351).

²⁹⁰ Дж. Донн: *По ком звонит колокол...*, s. 269.

Kuracja oczyszczająca, jaką poecie zaaplikowano, została tu opisana w sposób odwołujący się do alchemicznego procesu zwanego *opus contra naturam*. Podczas tego procesu dusza metalu musi zostać zniszczona poprzez rozpuszczenie w substancji zwanej *prima materia*, źródle wszelkiej regeneracji²⁹¹. Substancję tę nazywano jednak również rtęcią filozoficzną, Merkurym albo Hermesem — jest to jedno z najważniejszych i najbardziej zagadkowych pojęć alchemii, oznaczające magiczne *arcanum* i siłę sprawczą, bez której nie sposób stworzyć kamienia filozofów²⁹².

Celowe oparcie przez Donne'a całej Medytacji dwudziestej na ostrych kontrastach i przeciwstawieniach odwołuje się do nawiązania alchemików do postaci Hermesa, postaci zwanej w literaturze „Hermesem alchemików”. Odznacza się on bowiem bardzo charakterystyczną dwoistością natury: jest równocześnie wodą i ogniem, światłem i ciemnością, tym co zabija i tym co odradza. Jako hermafrodyta Hermes łączy też w sobie pierwiastek żeński i męski lub jest dodatkowym elementem, bez którego nie mogą zejść ich mistyczne zaślubiny²⁹³. Dlatego nie jest sprawą przypadku, że Donne pisze w tej medytacji także o małżeństwie, które nie zasługuje na swoje miano, gdy sprzeciwia się posiadaniu dzieci.

Alchemicy kojarzyli jednak postać tego greckiego boga przede wszystkim z dramatem umierania i anihilacji ciała, pamiętając o tym, że mitologiczny Hermes pełnił funkcję psychopompa; nie należy też zapominać, że alegoryczne (choć nietożsame z greckim Hermesem) bóstwo zwane Hermesem Trismegistosem, kojarzone z egipskim bogiem Tothem, dzierżyło pierwiastek tajemnej wiedzy o odrodzeniu i zmartwychwstaniu. Widzieli-

²⁹¹ L. Abraham: *A Dictionary of Alchemical Imagery...*, s. 139.

²⁹² Tamże, s. 124–125.

²⁹³ Tamże, s. 126–127.

śmy jak wyniszczająca była kuracja Donne'a. Ale Hermesowi alchemików jako patronowi umierających i uniwersalnemu „rozpuszczalnikowi”, towarzyszy przede wszystkim szeroko pojęta symbolika wody — medium topieli i puryfikacji — i właśnie do niej poeta szeroko nawiązuje w dwudziestej modlitwie, znajdując paradoksalne pocieszenie:

Dzięki dobroci Twojej środków, zazwyczaj przeznaczonych dla ciała, używam, aby zmyć zagrażające mu humory grzechu. W ciele moim, o Panie, jest rzeka, lecz w duszy — morze, morze wzdęte niby wody potopu, spęczniałe nad wysokość oceanu. Wzniosłeś więc we mnie kilka wzgórz, bym mógł się oprzeć nawale fal grzechowych. Nawet nasze zmysły są wzgórzem i mogą nieść ratunek przed pewnymi grzechami. Podobnie wykształcenie, nauka, obserwacja, przykład. Jeszcze wyżej wznoszą się Twój Kościół, Słowo, Sakramenty i obrzędy — jak również duch skruszenia i żalu za popełnione grzechy. Wprowadziłeś mnie na szczyt każdego z tych wzgórz, lecz oto potop, chłosta bałwanów, przelewa się nad szczytami, ja zaś grzeszę i grzeszę, mnożąc grzech przez grzech, po otrzymaniu wszelkich pomocy Twoich przeciw grzechom — gdzież znajdę zatem dosyć wody, ażeby zmyć ów potop? Oto jest Morze Czerwone, większe niż ten ocean. I jest źródło przez które ocean może roztopić się w czerwonym morzu. Niechaj duch prawdziwego żalu i skruszenia precyzyjnie wszystkie grzechy moje przez źrenice i skropi rany Twojego Syna, a cały stanę się czysty, moja zaś dusza oczyści się głębiej niż ciało, bo przeznaczone jest jej lepsze, dłuższe życie! (s. 354)

Widać stąd, że użycie przez Donne'a formy „Hermes” zamiast „herma”, bynajmniej nie jest błędem niedouczonego autora, stanowi natomiast celowe nawiązanie do określonej symboliki alchemicznej. Na krótką metę „гермы” Antona Niestierowa pomagają uzmysłwić sobie stan faktyczny starożytnego posągu, ale zupełnie nie podtrzymują paradoksalnego ciągu skojarzeń, na jakim opiera się dwudziesta Medytacja. Jest to tym dziwniejsze, że Niestierow opatrzył analizowany rozdział *Devotions upon Emergent Occasions* ilustracją z książki Michaela Maiera *Symbola aureae mensae*, na której widnieje Hermes Trismegistos²⁹⁴. Musiał więc zdawać sobie sprawę, że Donne w stosownych partiach tekstu *Medytacji* czyni intensywny użytek z symbolu alchemicznego bóstwa. W dodatku użyty w rosyjskim przekła-

²⁹⁴ Дж. Донн: По ком звонит колокол..., s. 267.

dzie ekwiwalent jest rodzaju żeńskiego, tymczasem Donne zatytułował tę Medytację *Id agunt* — „to właśnie czynią” i konsekwentnie pisze w niej o pierwiastku aktywnym, czyli męskim, a nie receptywnym, żeńskim, co niestety sugeruje Niestierow. Odwołajmy się do terminologii Jina Di: rosyjski przekład na powierzchni zachowuje ducha oryginału, ale przy uważnej lekturze tego ostatniego okazuje się nie tylko rozmijać z jego ukrytym sensem, ale i z powikłaną estetyką, w skład której wchodzi mało czytelne dziś podteksty alchemiczne.

3.2 Dawna terminologia medyczna

W siedemnastym stuleciu medycyna tkwiła jeszcze w stadium przednaukowym. Mimo działalności pionierów — takich jak William Harvey, który jako pierwszy opisał prawidłowo układ krwionośny, albo Andreas Vesalius, który w 1543 roku wydał słynny atlas anatomiczny *De humani corporis fabrica*²⁹⁵, zrywający z błędnymi poglądami na budowę wewnętrzną człowieka, jakie zakorzeniły się pod wpływem starożytnych dzieł Galena — rozwój wiedzy medycznej wciąż był niewielki i bardzo powolny. Napotykał on zresztą na silny opór oficjalnych władz państwowych i kościelnych tudzież koterii lekarskich: zarówno Vesalius, jak i Harvey swoimi badaniami narazili się na wielkie nieprzyjemności. W takiej sytuacji dominującymi prądami medycznymi epoki pozostawały teorie upatrujące przyczyn schorzeń w zakłóceniu równowagi czterech humorów w organizmie, a poglądy Paracelsusa, który uważał, że medycyny należy uczyć się nie od starożytnych au-

²⁹⁵ L. Magner: *A History of Medicine*. Boca Raton: Taylor & Francis 2005, s. 206–213.

torytetów, lecz z praktyki lekarskiej, że przyczyny chorób są zewnętrzne i że należy dobierać konkretne lekarstwo na konkretną chorobę, uważano za przejaw niebezpiecznej szarlatanerii. Ogólny stan higieny w ówczesnej Europie i związana z nim śmiertelność, należy uznać za przerażające. *Medytacje* Donne'a i w mniejszym stopniu *Alembik śmierci* odnoszą się wprost do tak zarysowanego stanu wiedzy medycznej i anatomicznej. Skutkiem tego zawierają wiele pojęć medycznych, które są już niezrozumiałe dla współczesnego czytelnika. Jednak pojęcia te trzeba prawidłowo przełożyć, gdyż nie tylko wchodzą w skład złożonych konceptów i strukturę całego dzieła, lecz są w jego kontekście silnie substancjalne i znaczące.

3.2.1. Schorzenia i stworzenia: niełatwa sztuka rozróżniania chorób

Na początku dziewiątej medytacji w *Devotions upon Emergent Occasions* Donne stwierdza z przekąsem, że sam położył się na stole sekcyjnym i otworzył swoje wnętrzności, tak aby zgromadzeni lekarze mogli nazwać wszystkie choroby, które się w nim zaległy. Nie jest to bynajmniej łatwa sztuka:

If there were no ruine but sicknes, wee see, the Masters of that Art can scarce number, nor name all sicknesses [...] the names wil not serve them which are given from the place affected, the Plurisie is so; not from the effect which it works, the falling sickness is so; they cannot have names from what it does, nor where it is, but they must extort names from what is is like, what it resembles and but in some one thing or els they would lack names, for the Wolf, the Canker and the Polypus are so²⁹⁶ [...]

Gdyby zastąpić ruinę chorobą, okazałoby się, że najwięksi mistrzowie w tej dziedzinie ledwie potrafią doliczyć się wszystkich chorób, nie mówiąc już o ich nazwaniu [...] Na-

²⁹⁶ J. Donne, *Devotions upon Emergent Occasions...*, s. 46.

zwy pewnych chorób, na przykład zapalenia płuc, pochodzą od zarażonych miejsc lub opisują przebieg schorzenia, jak przy padaczce: taki sposób nazywania, oparty na objawach lub miejscu występowania, niewiele powie lekarzom. Muszą oni przemocą wydzierać imiona chorób, wyciągając wnioski z ich pokrewieństwa, z filiacji, z podobieństwa do jakiejś istoty — wilk, rak i polip są tego przykładem (s. 278).

Głównym problemem, jaki napotkają tłumacze tego fragmentu, jest konieczność oddania w języku docelowym specyficznych gier słownych: ekwiwalenty trzeba dobrać w taki sposób, aby między nazwą choroby, którą wymienia Donne, a jej umiejscowieniem, rezultatami lub podobieństwem — podobieństwem do konkretnego zwierzęcia — istniał czytelny dla współczesnego odbiorcy związek.

Aby tego dokonać, tłumacz musi zrozumieć faktyczny stan wiedzy zapisany w siedemnastowiecznym tekście, który najczęściej różni się od współczesnego. Ale jeszcze trudniejszym zadaniem niż wydobywanie w tłumaczeniu istoty przytaczanych przez Donne'a schorzeń, jest pokonanie bariery abstrakcyjności terminologicznej. Dziś akceptujemy bowiem to, że język medycyny jest chłodnym, wyrafinowanym profesjolektem, niemal kompletnie oderwanym od rzeczywistości dostępnej przeciętnemu człowiekowi. Tymczasem dla Johna Donne'a jest on wciąż żywy i wręcz metaforyczny: tę właśnie cechę estetyki utworu należy zachować w tłumaczeniu *Medytacji*, aby osiągnąć ekwiwalentny efekt, o którym mówił Jin Di.

„Plurisie” jest tutaj starszą formą słowa „pleurisie”, które dziś oznacza zapalenie opłucnej (łac. *pleuritis*), zaś w podręcznikach medycyny siedemnastowiecznej było definiowane jako „obrzęk opony okołożebrowej”²⁹⁷. Wyraz ten w angielszczyźnie do dziś zachowuje pewną obcość: przebija z niego łacińskie pochodzenie, właściwe prawie wszystkim terminom medycznym w tym języku. Analogiczna sytuacja panuje we wszystkich języ-

²⁹⁷ *Tamże...*, s. 147.

kach, na które przełożono *Medytacje* Donne’a. Tłumaczenia francuskie, hiszpańskie, portugalskie, siedemnastowieczny przekład Johannes Grindala oddają ten wyraz, odpowiednio, jako „pleurésie”²⁹⁸, „pleuresía”²⁹⁹, „pleurisia”³⁰⁰, „pleuris”³⁰¹. Nawet w przekładzie rosyjskim Anton Niestierow tłumaczy to jako „плеврит”³⁰². Zupełnie inaczej jest z użytym przez Donne’a określeniem padaczki. Ujmuje on ją czysto rodzimym, archaicznym zwrotem „the falling sickness”. Fraza ta precyzyjnie, a zarazem w sposób tak prosty, że wręcz niemedyczny, opisuje najbardziej typowy symptom tej choroby — powalenie chorego na ziemię przez atak drgawek. Jej dokładną kalkę — „vallende sieckte” — podaje Johannes Grindal³⁰³. Z kolei Anton Niestierow użył przestarzałej nazwy „падучая”³⁰⁴ (nawiasem mówiąc, często pojawiającej się w utworach Dostojewskiego), w której widoczny jest etymologiczny związek z czasownikiem „падать” (przewrócić się, upaść, paść). Natomiast warto zwrócić uwagę, że jeśli tłumacz użyje w tym miejscu jakiegokolwiek bezpośredniej pochodnej grecko-łacińskiego wyrazu „epilepsia” — najczęstszego współczesnego odpowiednika padaczki — zachowa tylko stan faktyczny oryginału, ale kompletnie zafałszuje jego estetykę i tok myślowy au-

²⁹⁸ J. Donne : *Méditations en temps de crise*. Przeł. na język francuski F. Lemonde. Paris: Éd. Payot & Rivages 2002, s. 42.

²⁹⁹ J. Donne: *Devociones de John Donne*. Na j. hiszpański przeł. A. Girri. Buenos Aires: Ediciones Brújula 1969, s. 55; J. Donne: *Paradojas y devociones*. Na j. hiszpański przeł. A. Rubín. Valladolid: Cuatro.ediciones 1997, s. 63; J. Donne: *Meditaciones en tiempos de crisis*. Na j. hiszpański przeł. A. Cuesta. Barcelona: Editorial Ariel 2012, s. 53.

³⁰⁰ J. Donne: *Meditações extraídas das “Devoções para ocasiões emergentes e os distintos estrágios de minha enfermidade”*. Edição bilíngue. Na j. portugalski przeł. F. Cyrino. São Paulo: Editora Landmark 2007, s. 20.

³⁰¹ J. Donne: *Aendachtige bedenckingen, op de voorvallende gelegentheden, en besondere trappen in des autheurs sieckte*. Na j. niderlandzki przeł. J. Grindal. Amsterdam: Abram de Wees 1655, s. 75. Elektroniczny skan tej edycji jest dostępny na stronie internetowej <<http://www.ssnr.nl/publication/P98023241/record>>.

³⁰² Дж. Донн: По ком звонит колокол. Przeł. А. Нестеров, О. Седакова. Москва: Aenigma 2004, s. 128.

³⁰³ J. Donne: *Aendachtige bedenckingen...*, s. 76.

³⁰⁴ Дж. Донн: По ком звонит колокол..., s. 128.

tora. Wyraz „epilepsja”, inaczej niż swojsko brzmiące „falling sickness”, jest bowiem obcy brzmieniowo językowi angielskiemu i mimo wielowiekowej w nim obecności zachowuje do dziś wszelkie cechy technicznego, abstrakcyjnego zapożyczenia, które wchodzi przede wszystkim w skład lekarskiego żargonu. Tak jest również w głównych językach romańskich. Słowo to arbitralnie wskazuje, dla przykładu w języku francuskim, pewną określoną chorobę, ale nie kryją się w nim czytelne i zrozumiałe dla przeciętnego Francuza objawy chorobowe; odsłonić mogą je dopiero szczegółowe studia etymologiczne. Tymczasem kontekst analizowanego zdania wymaga, aby przekładający zachował tu relację podobną do tej, jaką w polszczyźnie łączy padaczkę z czynnością padania. Niestety, prawie wszyscy tłumacze *Medytacji* na języki romańskie oddali „falling sickness” właśnie słowem epilepsja (różniącym się tylko wariantami ortograficznymi, tak samo jak w wypadku „pleurisy”). Jedynym wyjątkiem wśród nich jest Fabio Cyrinho, w którego portugalskim przekładzie niespodziewanie czytamy: „Os nomes não servirão para designar a origem do local afetado: a pleurisia é assim; nem os efeitos que ela produz: a **disenteria** é assim [...]”³⁰⁵. Wersja ta jest zaskakująca, gdyż „falling sickness” zostało w niej przełożone jako „disenteria” (dyszenteria, czerwonka). Trudno określić, czy chodzi w tym przypadku o prosty błąd słownikowy, dzięki któremu zamiast padaczki pojawia się groźna niedyspozycja jelit, czy o świadomą strategię substytucji danej choroby (epilepsji) przez inną (dyszenteria), dającą się przełożyć w sposób omowny, tak aby uniknąć wrażenia, że stosuje się terminologię obcą i aby powiązać językowo nazwę choroby z jej symptomami i rezultatami. Więcej wskazuje na to pierwsze, ponieważ *Grande dicionário Houaiss da língua portuguesa*, bodaj naj-

³⁰⁵ J. Donne: *Meditações extraídas...*, s. 20.

większy i najbardziej dokładny, również jeśli chodzi o archaiczną leksykę słownik języka portugalskiego nie notuje żadnego innego znaczenia słowa „disenteria” oprócz czerwonki. Słowo to pozostaje niewiele mniej abstrakcyjne i obco brzmiące niż „epilepsia”. Być może więc Fabio Cyrinho nie rozumiał idiomatycznego wyrażenia „falling sickness”, toteż uznał, że jest to ogólnikowa fraza i w związku z tym należy poszukać przykładu dowolnej choroby, której nazwa odzwierciedla efekty schorzenia („os efeitos que ela produz”). Wybrana przezeń dyzenteria potrafi rzeczywiście szybko powalić zarażonego. Tej cechy nie daje się jednak zauważyć w języku portugalskim w samym wyrazie „disenteria”, tak aby rezultat choroby był czytelnie wpisany w jej nazwę.

Jeszcze większe trudności sprawiają w tłumaczeniu „the wolf, the canker and the polypus”. Tekst *Medytacji* Donne’a nie tylko wymienia trzy dość zagadkowo brzmiące choroby, ale mówi też, że ich nazwy noszą wyraźne podobieństwo do jakiejś istoty, do określonego gatunku zwierzęcia. Dlatego przekładający powinien nie tylko rozumieć, o jakiej dokładnie chorobie i stworzeniu mowa, ale też czytelnie powiązać charakter opisywanych schorzeń z ich zwierzęcymi odpowiednikami.

Wyobrażenie sobie zoologicznego wilka i polipa nie jest trudne, chociaż ten ostatni nie jest dziś w sensie ścisłym nazwą odrębnego gatunku zwierzęcia, lecz terminem opisującym formę budowy ciała charakterystyczną dla dużej podgrupy jamochłonów (workowata, wydłużona jama chłonąco-trawiąca z parzydełkami przy otworze gębowym). W sensie medycznym wilk i polip oznaczały w siedemnastowiecznych podręcznikach lekarskich różne rodzaje nowotworu³⁰⁶. Zakres znaczeniowy polipa jest dzisiaj zasadni-

³⁰⁶ J. Donne: *Devotions upon Emergent Occasions...*, s. 147–148.

czo taki sam, jak przed wiekami i oznacza złośliwą narośl, zwłaszcza w nosie; nic też dziwnego, że żaden z tłumaczy *Medytacji* Donne'a nie miał problemów z przełożeniem tego pojęcia na swój język ojczysty i to zachowując jego zoologiczny charakter. Wilkiem, z uwagi na jego widoczność i szybki rozrost, nazywano zaś za czasów Donne'a złośliwy guz lub wrzód zewnętrzny. Dziś w medycynie angielszczyźnie używa się łacińskiego „lupus” (wilk) w stosunku do tocznia rumieniowatego, a więc postępującego, ciężkiego stanu zapalnego skóry, niekiedy obejmującego narządy wewnętrzne, który ma podłoże autoimmunologiczne (łac. *lupus erythromatosus*³⁰⁷).

Jaką jednak chorobę i jakie zwierzę miał przed oczami Donne, pisząc „canker”? Według OED źródłosłowem tej starszej formy dzisiejszego wyrazu „cancer” (rak, nowotwór) jest łacińskie „cancer” czyli „krab”, od którego wywodzą się nazwy słonowodnego skorupiaka: francuskie „cancre”, hiszpańskie „cangrejo” i włoskie „granchio”. U podstaw skojarzenia tego akurat zwierzęcia ze straszną chorobą były widoczne owrzodzenia, charakterystyczne zwłaszcza dla raka piersi, które przypominały kraba wczepionego w swoją ofiarę i zwolna ją pożerającego. W językach słowiańskich krab został około XVIII stulecia zastąpiony rakiem, zatem zwierzęciem słodkowodnym, najprawdopodobniej pod wpływem obserwacji lokalnej przyrody i na skutek oddziaływania niemieckiego słowa „krebs” (nowotwór i rak rzeczy³⁰⁸).

Donne'owi nie chodziło jednak o żadnego skorupiaka. W podręcznikach medycznych z jego epoki mianem „canker” określano bowiem wynisz-

³⁰⁷ *Choroby wewnętrzne. Przyczyny, rozpoznanie i leczenie*. Red. A. Szczeklik. T. 1. Kraków: Wydawnictwo Medycyna Praktyczna 2005, s. 1665–1666.

³⁰⁸ W. Boryś: *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie 2005, s. 509–510.

czające organizm schorzenie wewnętrzne, „cystę melancholii, która, na podobieństwo robaka żywiącego się kwiatami, pożera części ciała”³⁰⁹. Owa „melancholijna cysta” pożerająca chorego od środka niczym robak lub gąsienica ma w kontekście *Medytacji* Donne’a głęboki sens. Otóż interpretacja melancholii jako chorobliwego stanu psychofizycznego, przeszła długą i ciekawą ewolucję od hellenistycznej starożytności aż do renesansu³¹⁰. Melancholia w przednaukowych teoriach medycznych zawsze wiązała się z nadmiarem jednego z czterech humorów cielesnych, tak zwanej czarnej żółci, co objawiało się u człowieka skłonnością do wpadania na przemian w głęboką depresję i w krótkotrwałe pobudzenie, do nieuzasadnionych napadów lękowych, posępnego zamykania się w sobie i do skłonności samobójczych³¹¹. Co ciekawe, panowało przekonanie, że dominacja czarnej żółci związana jest z wysiłkiem intelektualnym lub duchowym³¹², a niektórzy myśliciele średniowieczni podjęli próby jej pozytywnej reinterpretacji, w tym sensie, że melancholijny smutek i introspekcja mogą być obrócone w tęsknotę za zjednoczeniem z Bogiem i żal za grzechy³¹³. Symptomy duchowej choroby, o której mówią *Devotions upon Emergent Occasions* Donne’a, znakomicie wpisują się w ten schemat, łącząc go z protestancką soteriologią. Już w pierwszej medytacji chory wyraźnie zdradza patologiczny lęk przed zachorowaniem:

Ba, jeszcze niepewnym choroby, wpierw nim damy jej imię, przychodzi nam cierpieć udręki: ciało zazdrośnie woła o uwagę, wzbiera podejrzeniem, lęka się choroby. Ręka rękę o puls wypytuje. Oko urynę pyta, jak się miewamy. O, pomnożone nieszczęście!

³⁰⁹ J. Donne, *Devotions upon Emergent Occasions...*, s. 147–148.

³¹⁰ Zob. R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl: *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*. Przeł. A. Kryczyńska. Kraków: Universitas 2009.

³¹¹ Tamże, s. 35.

³¹² Tamże, s. 307.

³¹³ Tamże, s. 129–130.

Tortura choroby na tym polega, że giniemy, nie znajdując ukojenia w śmierci, że nie możemy doczekać męki, która już dawno nadeszła: nasze obawy i przeczucia wieszczą przyszłe tortury i sprowadzają śmierć, nim śmierć wreszcie się zjawi. [...] człowiek [...] towarzyszy chorobie, wyprzedza chorobę, swoją smutną obawą zmniejsza siłę lekarstw i jakby jątrzył ogień, spryskując rozgrzane węgle, zdaje się płomień gorączki owijać w chłodną melancholię (s. 228–229).

W rozdziale pierwszym pisałem, że całe *Medytacje* są przesiąknięte rytmem otępienia i krótkotrwałej hiperaktywności władz umysłowych i duchowych chorego. Podsuwane mu przez bożą opatrność niezwykle obrazy i zdarzenia także mają związek z melancholią, ponieważ od czasów starożytnych uważano, że właśnie umysły melancholików są na takie bodźce szczególnie podatne³¹⁴. Tym samym zbawienie czystą wiarą zostaje przedstawione tak, że melancholia chorego-grzesznika spotyka się z działaniem Boga, który usiłuje skłonić go do wewnętrznej prostracji, a w ślad za tym do przyjęcia niezasłużonej łaski.

Skojarzenie zżerającej bohatera *Devotions* melancholii z jakimś insektem jest podwójnie uzasadnione. Otóż w czwartej medytacji pojawia się następujące odniesienie do robaków i gąsienic:

A teraz — na podobieństwo świata zewnętrznego, który płodzi węże i żmije, stwory pełne jadu i złości, robaki i gąsienice [ang. Wormes and Caterpillars], usiłujące pożreć ziemię, z której powstały, tudzież potwory, monstra zlepione i skręcone z różnych rodzajów i gatunków — ten świat, czyli my, ludzie, rodzi w sobie samym okropne schorzenia i boleści wszelkich rodzajów: choroby jadowite i zaraźliwe, choroby podgryzające i zjadliwe, a także schorzenia sprzężone i splątane, zlepek wielu różnych chorób (s. 225).

Fragment ten idzie ściśle za sposobem myślenia przyjętym w siędemnastowiecznej klasyfikacji schorzeń. Mianowicie trzy różne rodzaje chorób łączono wówczas z trzema gatunkami stworzeń: ze żmijami, z robakami lub gąsienicami albo z potworami. Robaki lub gąsienice odpowiadały tym cho-

³¹⁴ Tamże, s. 55.

robom, które zwolna i podstępnie zżerają ciało³¹⁵ — ta charakterystyka doskonale pokrywa się więc z przytoczonym już opisem symptomów choroby kryjącej się pod słowem „canker”. Dodatkowego argumentu dostarcza tutaj angielska Biblia. Wyraz „canker-worm”, czego tak uważny czytelnik Pisma Świętego jak Donne musiał mieć świadomość, pojawia się czterokrotnie w tekście klasycznego przekładu angielskiego, czyli KJV, a mianowicie w proroctwie Joela (1,4 i 2,25) i w Księdze Nahuma (3,15–16). Fragment z drugiego rozdziału Księgi proroka Joela brzmi w tym wypadku:

And I will restore to you the years that **the locust** hath eaten, **the cankerworm**, and **the caterpillar**, and **the palmerworm**, my great army which I sent among you.

I tak oddam wam zbiory, zniszczone przez **szarańczę** i **larwy**, przez **koniki polne** i **różne gryzonie**, przez tę armię potężną, którą na was wysłałem³¹⁶.

Oryginalny tekst hebrajski jest tu wyjątkowo trudny do tłumaczenia, gdyż wszystkie wyliczone w nim owady najprawdopodobniej są synonimem szarańczy³¹⁷. W tekście KJV jedynie słowo „locust” oznacza szarańczę. Pozostałe trzy użyte ekwiwalenty odnoszą się do gąsienic — albo w sensie najbardziej ogólnym („caterpiller”), albo nieco bardziej specyficznym („cankerworm”, „palmerworm”). Wszystkie cztery łączy implikowana żarłoczność. Tak naprawdę zatem tłumacz *Medytacji* Donne’a dbał o stan faktyczny oryginału powinien sięgnąć po owadzi ekwiwalent pojęcia „canker”, a co najmniej zasygnalizować w nim żarłoczność właściwą niewielkiej larwie jakiegoś szkodnika.

³¹⁵ J. Donne, *Devotions upon Emergent Occasions...*, s. 134–135.

³¹⁶ Cyt. za *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu „Biblia Warszawsko-Praska”*. Na język polski przeł. Bp. K. Romaniuk. Towarzystwo Biblijne w Polsce: Warszawa 1997.

³¹⁷ III wyd. Biblii tysiąclecia przytacza w stosownym wersecie prorocтва Ozeasza fonetyczną transkrypcję trzech z nich (jelek, chasil, gazam) wraz z komentarzem.

Rosyjski przekład analizowanego fragmentu w wersji Antona Niestierowa brzmi: „должны медики выпытывать истинное имя той или иной хвори, опираясь на сходству ее с чем-то иным, называя болезнь раком, волчанкой или полипами”³¹⁸. Widać więc, że mianem raka („рак”) tłumacz oddał to, co Donne określa jako wilka („the wolf”), natomiast oryginalne słowo „canker” zastąpił ekwiwalentem „волчанка” — nieco bardziej potocznym, ale wciąż spotykanym w medycznym języku rosyjskim określeniem tocznia, etymologicznie wywiedzionym od rzeczownika „волк”. To odwrócenie nie jest bynajmniej zabiegiem czysto stylistycznym, lecz rezultatem głębszego zrozumienia tekstu i struktury *Medytacji*. Współczesnemu człowiekowi „rak” kojarzy się przecież na pierwszym miejscu z guzem, a to właśnie oznacza „the wolf” u Donne’a (nawiasem mówiąc Fabio Cyrinho, jako jedyny oddał „the wolf” jako „tumor”³¹⁹ (guz), niby w zgodzie ze stanem faktycznym, ale kompletnie psując cały oryginalny, wymagający nawiązania do zwierzęcia, koncept — zignorował w ten sposób to, co Jin Di określił mianem tonu i obrazowania oryginału). Natomiast „волчанка” ma w sobie pewną drapieżność, wprowadzie wilczą a nie owadzią, i oznacza straszną chorobę, która powoli zżera skórę wyniszczając organizm. Jest zatem bardzo dobrym odpowiednikiem wyrazu „canker” — w takim znaczeniu, w jakim pojmował ten termin Donne.

Mniej inteligentne są warianty analizowanego fragmentu *Devotions upon Emergent Occasions*, które sporządzili pozostali tłumacze. W wersjach Asención Cuesty, Francka Lemonde’a, Andrei Rubina i Alberto Girriego jako ekwiwalent rzeczownika „the wolf” pojawia się wyraz „lupus” (toczeń), który odbiega wprowadzie od hiszpańskiego „lobo” i francuskiego „loup”,

³¹⁸ Дж. Донн: По кот звонит колокол..., s. 128.

³¹⁹ J. Donne: *Meditações extraídas...*, s. 20.

ale jako bezpośredni przodek obu tych wernakularnych wariantów może być łatwo zrozumiany przez użytkowników tych języków. Jeśli chodzi o słowo „canker” w języku hiszpańskim istnieje wyraz „cancro”, który oznacza zarówno raka rzecznego, jak i nowotwór. Jednak dwóch tłumaczy *Medytacji*, Alberto Girri i Andrea Rubín, wybrało zamiast tego słowo „cáncer”, które może odnosić się do nowotworu oraz do konstelacji Raka, natomiast nie ma bezpośredniego związku ze zwierzęciem, istotnego, jak widzieliśmy, w *Devotions upon Emergent Occasions*. Inny, nietrafny moim zdaniem ekwiwalent, zastosowali Franck Lemonde i Acención Cuesta. Francuskie „chancre” i hiszpańskie „chancro” oznacza bowiem wrzód weneryczny. Słowa te noszą pewne brzmieniowe podobieństwo do łacińskiego kraba czy raka, a przy tym mogą sugerować wyjątkową zjadliwość choroby i silnie kojarzyć się z grzechem. Jednak Donne w *Medytacjach* z całą pewnością nie nawiązuje bezpośrednio ani pośrednio do syfilisu ani innych „chorób wstydliwych”, nawet jeśli opisywane przez niego symptomy rozpadu ciała, którym odpowiada duchowa gangrena, wpisują się jakoś w archetypowy obraz kary bożej za rozwiązłość. Dlatego nie można w tym przypadku mówić, że tłumacze zrozumieli ducha oryginału ani intencji autora.

3.2.2. Ściąga, nerwy i maszynaria państwa

Już Herofilos z Chalcedonu (ok. 330–250 p.n.e.) dokonał na podstawie sekcji zwłok istotnego rozróżnienia między ścięgnaми a włóknami nerwowymi³²⁰. W medycynie z początków siedemnastego wieku nadal nie było

³²⁰ L. Magner: *A History of Medicine*. Boca Raton, Florida: Taylor & Francis Group 2005, s. 109.

jednak całkowitej pewności co do tego, że chodzi o dwa zupełnie różne rodzaje tkanki. Nie było również jasne, czy nerwy wychodzą z mózgu, czy jednak z serca: ten ostatni pogląd opierał się przede wszystkim na tym, że tak w swoich pismach twierdził Arystoteles, nie czyniący różnicy między tkanką nerwową a tym, co dziś uznajemy za narządy układu motorycznego³²¹. Według OED w angielskiej terminologii medycznej siedemnastego stulecia nerwy i ścięgna opisywano zazwyczaj tym samym słowem „sinews” — dziś zarezerwowanym dla ścięgien. Popularność osiągnęła wówczas teoria medyczna mówiąca, że nerwy to nic innego, jak sploty ścięgien, które wychodzą z mózgu, a ich funkcją jest nie tylko wykonywanie poleceń tegoż mózgu, ale wręcz spajanie wszystkich części ciała w jedną całość, *ergo* utrzymanie fizycznej siły. John Donne był z tą teorią obeznany. Świadczy o tym jego słynny wiersz *Pogrzeb (The Funerall)*, gdzie najistotniejszą metaforą jest wieloznaczna analogia między scalającym działaniem oryginalnych „ścięgien” zmarłego, a plecionką z włosów jego kochanki włożoną do grobu³²².

W tekście *Pogrzebu* ścięgna zostają porównane do wicekróla („Viceroy”) który ma zapobiec rozprzęgnięciu się prowincji, czyli pomniejszych członków ciała. Podobną metaforę wykorzystuje Donne w kilku miejscach *Devotions upon Emergent Occasions*. Najważniejszy pod tym względem jest fragment dwunastej medytacji, gdzie czytamy:

That which is fume in us, is in a State, rumor, and these vapours in us, which we consider here pestilent, and infectious rumors, detracting and dishonourable calumnies,

³²¹ M. Frampton: *Embodiments of Will: Anatomical and Physiological Theories of Voluntary Animal Motion from Greek Antiquity to the Latin Middle Ages, 400 B.C.–A.D. 1300*. Saarbrücken: VDM Verlag 2008, s. 92.

³²² Por. J. Donne: *Pogrzeb*. W: S. Barańczak: *Antologia angielskiej poezji metafizycznej XVII stulecia*. Kraków: Wydawnictwo a5 2009, s. 92.

Libels. The heart in that body is the King; and the Braine, his Councell; and the whole Magistracie, that ties all together is the Sinewes which proceed from thence; and the life of all is Honour, and just respect, and due reverence; and therefore, when these vapors, these venomous rumors are directed against these Noble parts, the whole body suffers³²³.

Czym w człowieku opar, tym w państwie pogłoska. W człowieku waporami nazywamy chorobliwe i zaraźliwe opary. W państwie przybierają one postać zaraźliwych pogłosek, poniżających i uwłaczających kalumnii: są to paszkwile. Sercem takiego ciała jest król, mózgiem — rada królewska. Od nich wychodzą ścięgni nerwowe magistratur, wiążąc wszystko. O życiu takiej całości stanowią honor, właściwy szacunek i należna cześć. Gdy zatem te wapory, te jadowite pogłoski kierują się przeciw szlachetnym organom, cierpi całe ciało (s. 299).

Magistratury, czyli kluczowe urzędy w państwie, namiestnictwa, są tutaj porównane do „sinews” — określonego narządu, którego funkcja odbiega od współcześnie pojmowanej i którą można sprowadzić do scalania ciała — w tym wypadku politycznego — nadawania mu spoistości i krzepy. Takie właśnie obrazowanie, ale tym razem odniesione do postaci chorego człowieka, znajdziemy już w trzeciej Medytacji, poświęconej położeniu się do łóżka:

Strange fetters to the feete, strange Manacles to the hands, when the feete and handes are bound so much the faster, by how much the coards are slacker; so much the lesse able to doe their Offices, by how much more the Sinewes and Ligaments are the looser³²⁴.

Dziwne to kajdany na stopach, dziwne okowy na rękach: coś krępuje ręce i nogi tym mocniej, im luźniejsze stają się więzy ciała, a w miarę rozprzegania się ścięgien i więzadeł kończyny przestają pełnić swe zadania (s. 239).

Widać stąd, że każdy współczesny tłumacz musi dobrze zastanowić się nad doborem ekwiwalentu słowa „sinews” i niektórych wyrazów pojawiających się w jego kontekście, tak aby utrzymać jedność terminologii i jed-

³²³ J. Donne: *Devotions upon Emergent Occasions...*, s. 63–64.

³²⁴ *Tamże*, s. 15.

ność metafory obecną w obu tych fizycznie odległych fragmentach oryginału, a przy tym zachować jego właściwy sens.

Używając w trzeciej medytacji wieloznacznego słowa „offices”, Donne jednocześnie mówi, że flaczejące ręce i nogi przestają pełnić swoje funkcje, ale i swoje urzędy: późniejszy fragment dwunastej medytacji, w którym odśłania się zamierzona, istotna analogia między „sinews” a magistraturami, powinna więc skłonić tłumaczy do wyboru w tym miejscu raczej nie ogólnika, lecz terminu prawno-administracyjnego. Pod tym względem najłatwiejsze zadanie mieli tłumacze *Devotions* Donne’a na język hiszpański, ponieważ użyte przez nich wszyskich słowo „funciones” oznacza w hiszpańszczyźnie zarówno wszelkie funkcje, jak i sprawowanie urzędu. Również portugalskie „ofício” Fabia Cyrinho i francuskie „office” Francka Lemonde’a mają w sobie podobną dwoistość znaczeniową. Natomiast Anton Niestierow tłumaczy cały analizowany fragment tak:

ноги бессильны шевельнутся, словно связали их узами невидимыми, руками невозможно двигнуть, будто на них кандалы — и тем верней обездвижены члены, чем незримей путы, стянувшие ноги, и оковы, отяжелившие руки; чем слабее мышцы и сухожилия, источенные болезнью, тем бессильнее над ними воля³²⁵.

Czy jednak do końca? W angielszczyźnie słowo „sinews” posiada wszelkie walory, aby dopatrzeć się w nim gry językowej. Potencjalnie można bowiem z niego wydzielić wyrazy „sin” (grzech) i „news” (wieści), a John Donne zdradzał szczególną predylekcję do tego rodzaju etymologizowania. W rzeczy samej zauważmy, że analizowany fragment medytacji dwunastej mówi o szerzeniu się w państwie oszczerczych pogłosek skierowanych przeciwko prawowitym organom władzy. Przytoczmy teraz jego dalszy ciąg:

³²⁵ Дж. Донн: *По кот звонит колокол...*, s. 52-53.

Króla, radę i magistratury chronią liczne przywileje, żaden jednak nie zabezpiecza ich przed naszą podłością. Otóż najgroźniejsze wapory powstają w naszych własnych ciałach, a pogłoski najnikczemniejsze i najbardziej raniące państwo wyrastają na domowym gruncie. Czy jakikolwiek wyziew ulicy — smród rynsztoka, rzeźni, łajna, latryny — mógłby ugodzić mnie z równą siłą jak te domowe wapory? Czy jakikolwiek uchodźca, człowiek żyjący jałmużną obcego kraju, może wyrządzić tyle szkody, ile oszczerca, paszkwilant, wzgardliwy kpiarz w ojczyźnie? Ci, którzy piszą o truciznach i o stworzeniach zdolnych z natury do zabicia człowieka, wymieniają na równi pchłę i żmiję, bo chociaż pchła nikogo nie zabije, czyni tyle szkody, ile tylko zdoła. Tak więc z ust podobnie swawolnych i oszczerczych kpiarzy spływa jad, lecz czasem prawda, a zawsze potęga, okazuje się dobrą gołębicą, która odciąga ten wapor od głowy, nie pozwalając wyrządzić jej szkody (s. 120)

Autor pisze tutaj o ranieniu króla, jego rady i namiestników przez godzący w nich jad paszkwili. Pod wpływem tego jadu osłabieniu ulegają więzi całego ciała państwa. Otóż koncept Donne'a polega na tym, że „sinews” — narząd scalający ów organizm — znajduje wtedy groźnego, bo wewnętrznego przeciwnika. W tym zaś kontekście to samo słowo „sinews” może kojarzyć się z ładem władzy i z tym, co w niego godzi: z grzesznymi pogłoskami. Powstanie wówczas, zamierzone jak sędzę przez autora wrażenie, że między pozytywnymi, a złowieszczymi konotacjami wyrazu istnieje stan napiętej równowagi, podobny do zmagania między zdrowiem a chorobą. Niestety, ta gra językowa nie wydaje się przetłumaczalna na żaden inny język i musi pozostać nieuchronnym kosztem procesu tłumaczeniowego.

3.2.3. O chorobliwych śluzach i odchodzeniu złych humorów

Medytacja dziewiętnasta zajmuje w strukturze *Devotions upon Emergent Occasions* dość szczególne miejsce, ponieważ od niej rozpoczynają się te rozdziały dzieła, w których minął już kryzys choroby i wszystko zmierza do

wyzdrowienia — czyli do porzucenia przez Donne’a nadziei na rychłe zjednoczenie z Bogiem i trwałe oderwanie się od grzechu. Medytację tę otwiera następujący passus:

All this while the Physicians themselves have beene patients, patiently attending when they should see any land in this Sea, any earth, any cloud, any indication of **concoction** in these waters. Any disorder of mine, any pretermission of theirs, exalts the disease, accelerates the rages of it; no diligence accelerates the **concoction**, the maturitie of the disease; they must stay till the season of the sicknesse come and till it be ripened of it selfe, and then they may put to their hand, to gather it, before it fall of, but they cannot hasten the ripening³²⁶.

Przez cały ten czas lekarze byli pacjentami, z pacjencją bowiem, czyli cierpliwością, wypatrywali na tym morzu jakiegoś lądu, gruntu, obłoku, dowolnego znaku, że złe humory zgęstniały i zostaną wymyte wraz z wodami ekskrecji cielesnych, to jest łez, potów, płwociny bądź uryny. Ilekroć nie przestrzegam zaleceń lekarzy, ilekroć lekarze czegoś nie dopatrzą, choroba wzmacnia się i jeszcze bardziej sroży. Jednak nawet największa staranność lekarza nie przyspieszy nadejścia kryzysu, momentu osiągnięcia przez chorobę dojrzałości, po którym dopiero podnosi się tama obfitych śluzów i jady wypływają z organizmu. Lekarze muszą więc czekać, aż przyjdzie czas owocowania choroby, aż choroba sama z siebie dojrzeje i będą mogli zebrać jej owoce, zanim te spadną na ziemię — przyspieszyć procesu dojrzewania nie zdołają (s. 340)

Jego właściwe przełożenie wymaga zmierzenia się z medycznym terminem „concoction”. Słowo to całkowicie wyszło z użycia, odnosi się bowiem do przednaukowej teorii procesu chorobowego, w myśl której po przesileniu (*crisis*) złe humory opuszczają organizm, czemu towarzyszy obfite wydzielanie potów, łez, śliny, moczu i innych płynów ustrojowych. Ten właśnie proces wymywania patologicznych złożeń humoralnych uznawano za specyficzny rodzaj trawienia i dlatego nazywano „concoction” — od łacińskiego słowa „concoctio” właśnie trawienie oznaczającego³²⁷. Teorię tę świetnie znał współczesny Donne’owi Johannes Grindal i dlatego przełożył „any indication of concoction in these waters” jako “aenwijzinge van concoc-

³²⁶ J. Donne, *Devotions upon Emergent Occasions...*, s. 97.

³²⁷ Tamże, s. 177.

tie in deze wateren in het Urinael”³²⁸. Z przekładu Grindala jasno wynika, że autor *Medytacji* rozumiał pod pojęciem wód przede wszystkim niedopowiedzianą urynę. Tłumacze współcześni obrali dwie drogi przełożenia terminu „concoction”. Franck Lemonde, Fabio Cyrinho, Andrea Rubín, Alberto Girri uciekli się do odpowiedników abstrakcyjnych, niewiele mówiących i obliczonych na wymanewrowanie pułapki archaicznego terminu. Pierwszy użył słowa „guérison” (wyzdrowienie), drugi — „alteração” (odmiana), które nieco trafniej ujmują oryginalne „concoction”, jeśli chodzi o uchwycenie pewnego szczególnego momentu w procesie chorobowym. Andrea Rubín oraz Alberto Girri wybrali wyraz „huellas”, oznaczający ślady, tropy, oznaki. W ten sposób całkowicie ominęli niewygodny fragment oryginału. Natomiast Asención Cuesta oraz Anton Niestierow postanowili trzymać się możliwie blisko literalnego sensu słowa „concoction”. Dlatego tłumaczka hiszpańska oddała „concoction” jako „mejunje” (śluz), Niestierow zaś napisał: „некий знак, указующий на присутствие более плотной субстанции среди вод, выделяемых организмом”. Obie te wersje są bez porównania konkretniejsze niż wymienione poprzednio i przynajmniej częściowo zachowują stan faktyczny oryginału, to jest sygnalizują zgęstnienie wydzielin somatycznych chorego: tłumacz rosyjski napisał wprost o gęstszych substancjach, ale i użyty przez Asención Cuestę „śluz” będzie tutaj dobrym ekwiwalentem.

Dlaczego konieczne jest podkreślenie, że w ciele Donne’a doszło do zgęstnienia tajemniczych substancji chorobowych i lekarze oczekują ich wypłukania z organizmu? Otóż OED podaje, że synonimem słowa „concoction” było w XVII wieku „maturation” czyli dojrzewanie — na wzór owo-

³²⁸ J. Donne: *Aendachtige bedenckingen...*, s. 173.

ców, które muszą powiększyć się i urosnąć, zanim nadejdzie pora zbiorów. Ta właśnie metafora powolnego rodzenia się owoców choroby, które wywołuje niecierpliwość pacjenta i lekarzy, a którego nie można przyspieszyć, przewija się przez cały tekst *Devotions upon Emergent Occasions*. W medytacji siódmej czytamy na przykład:

Nadciąga jeszcze większy strach — czyli więcej przyczyn strachu. Gdy Lekarz potrzebuje pomocy, narasta ciężar, choroba bowiem dojrzewa. Prędzej czy później nastanie jednak i jesień, i doprawdy nie mnie decydować — jesień choroby czy moja (s. 265)

Towarzyszy temu wyraźna tęsknota chorego nie za fizycznym wyzdrowieniem, lecz za zjednoczeniem z Bogiem, widoczna w takich fragmentach jak druga modlitwa:

Panie, Ty sam zadecydujesz, przez jakie stadia i stopnie przejdzie to ciało, gdy będzie się rozpadać. Racz więc przynaglić szybkość, racz pomnożyć stopnie rozpadu, wprawiając duszę w uniesienie — teraz w uniesienie ku Tobie, potem w uniesienie samym Tobą (s. 236).

Kulminacją tak zarysowanego wątku jest liczący cztery rozdziały (Medytacje XV–XVIII) epizod, w którym Donne opowiada o swoich wewnętrznych odczuciach podczas najgorętszego okresu terapii. Łacińskie podtytuły wskazują, że epizod ten rozgrywa się równolegle z krzątaniem lekarzy, przez co powstaje wrażenie paradoksalnej walki między medykami a Bogiem o to, czy pacjent zostanie poprzez śmierć wyleczony trwale (z grzechu), czy wydobrzeje fizycznie, będąc tym samym skazany na dalszą degradację duchową i niebezpieczeństwo ponownego zachorowania. W Medytacji dziewiętnastej szala zwycięstwa ostatecznie przechyliła się na stronę lekarzy i właśnie dlatego rozdział ten ma w oryginale wyjątkowo ironiczny podtekst, którego najważniejszym nośnikiem jest słowo „conco-

tion”. Jego obecność w pierwszym zdaniu tej Medytacji nie jest przypadkowa, gdyż w dalszych jej partiach napotykamy bardzo przemyślnie rozwinięcie tego pojęcia.

Jak wspominałem, analizowany termin kojarzył się siedemnastowiecznym czytelnikom z dojrzewaniem owoców i z obfitością płynnych wydzielin. I rzeczywiście, w medytacji XIX czytamy:

Nie możemy wszakże zbudzić kwiatów czerwcowych w styczniu ani sprawić, by kwiaty wiosenne otwarły się jesienią. Nie sposób nakazać owocom, żeby zjawily się w maju, a liściom, żeby tkwiły na drzewach w grudniu. Kobieta, która czuje się słaba, nie przełoży porodu z dziewiątego miesiąca na dziesiąty, mówiąc, że zaczeka, aż się wzmocni. Królowa nie wyda dziecka na świat w siódmym miesiącu, nawet gdy spieszo jej do nowych przyjemności. Natura (jeżeli zabiegamy o jej trwałe i potężne wspomnienie) nie dopuszcza, żebyśmy wetowali jej decyzje, żebyśmy swoją należność odbierali przed czasem, żebyśmy narzucali jej ograniczenia: te trzy klauzule są starsze niż kontrakt natury z ludźmi, może więc ona postępować z człowiekiem, jak tylko zechce. Natury nie da się spiąć ostrogą ni zmusić, żeby przyspieszyła kroku (s. 340-341)

Natomiast niemal cała wymówka i modlitwa dziewiętnasta pełne są symboliki wodnej i odniesień do Biblii, które mówią między innymi o niebezpieczeństwach związanych z powodzią, bałwanami oraz przekraczaniem mórz i rzek:

Czemu jednak, o Boże mój, ukazujesz nam utrapienia i katastrofy tego życia pod postacią wód? Czemu tak często pod postacią wód, głębokich wód, całych mórz wód? Czy mamy oczekiwać utonięcia? Czy wody te są bezdenne, bezkresne? Twój język nie zatrać o podobny dialekt! Dałeś nam lek przeciw najgłębszej wodzie — a jest nim woda, przeciw zalaniu falami grzechu — a jest nim chrzest. Pierwsze życie, którym obdarzyłeś stworzenia, zamieszkiwało wody. Skoro więc nasze strapienie jest morzem, nie straszysz nas nieuleczalnością (s. 343-344).

Wymienione fragmenty zawierają nieczytelne dziś odniesienia do symboliki alchemicznej. Mianowicie w filozofii hermetycznej wszelkie metafory wodne są synonimem nigredo, a więc wczesnej fazy transmutacji duszy metalu, kiedy ta ostatnia zostaje wielokrotnie zabita i obmyta w celu puryfi-

kacji. Słowo „concoction” mogło kojarzyć się z tym procesem za względu na to, że mówiło o obfitości wodnistych wydzielin, wraz z którymi ciało pozbywa się chorobliwych i brudzących złożeń humoralnych. Należy jednak pamiętać, że w *Devotions upon Emergent Occasions*, wbrew wyraźnej woli chorego, dochodzi do fizycznego wyzdrowienia, czyli nie może zająć ostateczna przemiana alchemiczna, której ten pragnie. I znów w słowie „concoction” napotkamy taki klucz interpretacyjny: sugeruje ono dłuższe oczekiwanie na dojrzewanie owoców. W poprzednim podrozdziale opisywałem alchemiczną symbolikę poronienia, zgodnie z którą próby przyspieszenia *opus magnum* skutkują niepowodzeniem całego procesu transmutacji. W medytacji dziewiętnastej, w pierwszym z przytoczonych fragmentów, Donne nawiązuje do porodu królowej, którego nadejścia nie sposób przewidzieć, opóźnić ani ponaglić. Ostatecznie obietnice usunięcia skazy i obmycia z grzechu, jakie na planie duchowym implikuje z początku termin „concoction”, okazują się przedwczesne. Wyzdrowienie rodzi bowiem jego gorycz i zmusza do szukania usprawiedliwienia dla własnej niecierpliwości :

Jednak, o Boże mój, Boże mój, skoro ja mam okręt i lekarze mają okręt, skoro mam ich, a oni Ciebie, czemu wciąż nie zbliżyliśmy się do lądu? [...] Ty odwlekasz wiele karzących wyroków aż do dnia ostatniego i wielu ludzi przechodzi przez życie, nie doświadczwszy żadnego z nich. A ja mam znosić to, że odłożyłeś swoje miłosierdzie o jeden dzień? Ty jednak, o Boże, nie karzesz mnie w ten sposób, albowiem rękojmią przyszłego miłosierdzia jest obecne miłosierdzie (s. 346).

Lecz, o Panie, nie nuż mnie Twój pośpiech ani własna cierpliwość. Nie przyzywam Cię modlitwą, życzeniem bądź nadzieją, byś działał żwawiej, niż tego chce Twój zamysł, ani rozważam, by cokolwiek prócz Twej chwały mogło się w tym zamysle znaleźć. Odgłos zbliżania się Twych kroków mnie pociesza, tak jakbym ujrzał Twoje oblicze obok siebie. Czy dokonujesz tysiącletniej pracy w jeden dzień, czy rozciągasz dzień pracy na lat tysiąc, dopóki czynisz swoje dzieło — jest ono światłem i otuchą. (s.347).

Z tych właśnie względów przy tłumaczeniu „concoction” na języki obce należy unikać ogólnikowych ekwiwalentów i spróbować oddać sedno tego terminu tak, aby implikował on zgęstnienie szkodliwych substancji będące wstępem do ich wydalenia wraz z sekrecjami organizmu. Co gorsza, ton i substancja analizowanego fragmentu wymagają wpisania takiego ekwiwalentu w szerszą strukturę dzieła. Powinno się ono zwłaszcza czytelnie łączyć z metaforami dojrzewania owoców i z metaforami wodnymi obecnymi w dalszych partiach dziewiętnastej Medytacji. Jest to jednak bardzo trudne i nawet *mejunje*, czyli śluz u Asención Cuesty, oraz „более плотная субстанция среди вод” Antona Niestierowa nie w pełni oddają złożoność i ironię zamysłu Donne’a ukrytą w analizowanym terminie.

3.3. Terminologia prawnicza

Żadna rozwinięta cywilizacja nie może obejść się bez bogatego i nawarstwiającego się nieraz przez wieki systemu prawnego. Reguluje on stosunki międzyludzkie w danej społeczności, a zarazem znakomicie odzwierciedla stan jej materialnego, kulturalnego, historycznego i umysłowego rozwoju. Różne terminy, wynalezione najpierw przez jurystów w celu możliwie precyzyjnego ujęcia dostępnej im rzeczywistości społecznej czy gospodarczej, przenikają oczywiście do świadomości szerszych mas ludzi, co znajduje odzwierciedlenie w języku. Muszą jednak z biegiem czasu stać się niezrozumiałe i całkiem wyjść z użycia, jeżeli wskutek nieuchronnej ewolucji historycznej przestanie istnieć ich pierwotny punkt odniesienia. Na przykład tytuł dziewiętnastowiecznej powieści Józefa Korzeniowskiego *Kolokacja* oznacza wieś szlachecką podzieloną na części między różnych właścicieli bądź wierzycieli. Słowo to jednak jest dziś zupełnie niezrozumiałe dla Polaków, ponieważ stan szlachecki w naszej ojczyźnie przestał istnieć dawno temu, straciły więc też sens prawno-administracyjne pojęcia, które opisywały jego odrębność. Rzeczywistość dostępna czytelnikom z dwudziestego pierwszego stulecia jest zasadniczo demokratyczna i świecka. W Anglii na początku siedemnastego wieku sytuacja była zupełnie odwrotna: społeczeństwo opierało się na plątaninie obcych nam feudalnych hierarchii, stosunków i przywilejów, a sfera religii, władzy państwowej i praw przysługujących jednostce ludzkiej stanowiła buzujący tygiel, w którym prym wiodły spory i podziały wywołane przez protestancką Reformację. W dodatku musimy pamiętać, że Donne, pisząc *Medytacje* i *Alembik śmierci*, posiadał gruntowne wykształcenie prawnicze. Był też anglikańskim duchownym wyso-

kiego stopnia, specjalistą od homiletyki i kwestii prawa kanonicznego. Siłą faktu do jego utworów musiały przeniknąć pojęcia żywotne głównie dla środowiska pastorów, w którym się obracał — takie jak choćby określenia dotyczące poszczególnych sfer dogmatyki i praktycznego funkcjonowania protestanckiego Kościoła.

3.3.1. Na marginesie sporów religijnych, czyli protestanckie sekty w *Medytacjach* Donne'a

Protestancka Reformacja nigdy nie była nurtem jednolitym dogmatycznie, a tym bardziej zgodnym wewnątrznie. W Anglii proces przyjmowania i asymilacji reformowanej doktryny był wyjątkowo długi i skomplikowany. Zrodził też więcej wewnętrznych napięć niż w innych krajach. Za życia Johna Donne'a oficjalne władze państwowe i kościelne Anglii uwikłane były nie tylko w bezwzględną walkę z katolikami, ale też z radykalnymi protestantami rodzimego chowu, których prześladowano, nie przebierając w środkach. Punktem zapalnym było w tym wypadku zazwyczaj albo głoszenie skrajnych poglądów antytrynitarnych³²⁹ bądź soteriologicznych (tak zwany supralapsarianizm głosił, że Bóg przeznaczył niektórych ludzi do potępienia wiecznego jeszcze przed stworzeniem świata³³⁰) albo, częściej, kontestowanie instytucji biskupa — na wzór pobliskiej Szkocji, w której całkowicie zlikwidowano tę funkcję, wprowadzając model Kościoła zwany prezbiterianizmem. Lecz nawet najbardziej brutalne posunięcia angielskich

³²⁹ Zob. J. Johnson: *John Donne and the Socinian Heresy*. W: *Fault Lines and Controversies in the Study of Seventeenth-Century English Literature*. Red. Claude J. Summers, T.L. Peabworth. Columbia: University of Missouri Press 2002, s. 130–139.

³³⁰ A. Shell, A. Hunt: *Donne's Religious World*. W: *The Cambridge Companion to John Donne*. Cambridge: Cambridge University Press 2006, s. 77.

władz nie potrafiły zdusić działalności protestanckich sekt. Pod tym względem Donne jako kaznodzieja pozostawał w pełnej zgodzie ze stanowiskiem Kościoła Anglii i w swoich kazaniach występował przeciwko wszelkim przejawom religijnego separatyzmu w jego łonie, takich jak głoszenie improwizowanych kazań czy organizowanie nabożeństw bądź religijnych spotkań potajemnie i poza oficjalnymi jego strukturami³³¹.

W siedemnastowiecznej Anglii spotkania obywateli w celach religijnych bez placetu władz były nielegalne i zagrożone drakońskimi karami. Na mocy ustawy z 1592 roku każdy, kto ukończył szesnaście lat i uczestniczył w takim zgromadzeniu, narażał się na więzienie, a nawet na wygnanie z kraju³³². Zwano je konwentyklami (ang. conventicles) od łacińskiego wyrazu „conventiculum” — zdrobnienia od „conventum” (spotkanie, zgromadzenie). W siódmej wymówce *Devotions upon Emergent Occasions* Donne pisze o pomocach zsyłanych mu przez Boga :

[...] and therefore it were a degree of ingratitude not to accept this mercy of affording me many helpes for my bodily health, as a type and earnest of thy gracious purpose, now and ever to affoord mee the same assistances. That for thy great Helpe, thy Word, I may seeke that not from corners, nor conventicles, nor schismatical singularities, but from the association and communion of thy Catholique Church and those persons, whom thou hast always furnished that Church withall: and that I may associate thy Word with thy Sacrament, thy Seale with thy Patent, and in that Sacrament associate the signe with the thing signified, the Bread with the Body of thy Sonne [...]³³³.

Dlatego też byłoby wielką niewdzięcznością odrzucić ten łaskawy dar: licznych wspomóżycieli zdrowia cielesnego, którzy są znakiem i zadatkiem Twojego zamysłu, by teraz i zawsze udzielać mi tych samych form wspomóżenia. Oto ze względu na Twoją wielką pomoc, Twoje słowo, mogę nie szukać ich po kątach, na zebraniach sekty lub w jednotach schizmatyckich, lecz w pomocniczym stowarzyszeniu i komunii Twego

³³¹ D. Doerksen: *Polemist or Pastor? Donne and Moderate Calvinist Conformity*. W: *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*. Red. M. Arshagouni Papazian. Detroit: Wayne State University Press 2003, s. 16.

³³² Zob. *The Tudor Constitution. Documents and Commentary. Second Edition*. Red. G.R. Elton. Cambridge University Press: Cambridge 1982, s. 458–461.

³³³ J. Donne, *Devotions upon Emergent Occasions...*, s. 39.

powszechnego Kościoła i u ludzi, w których nieustannie zaopatrujesz ten Kościół. Oto przez moje ręce Twojemu słowu może towarzyszyć Sakrament, a Twojej pieczęci — królewski patent, w tym Sakramencie zaś znakowi może towarzyszyć rzecz oznaczana, a chlebowi — ciało Twego Syna (s. 270).

W powyższym opisie Donne odcina się od pomocy, jaką mogą zaofiarować protestanckie sekty, dając ich złośliwą i trafną charakterystykę, która zarazem okazuje się niełatwa do oddania. O ile bowiem stosunkowo łatwo zachować w tym przypadku stan faktyczny oryginału, jego substancja i ton są bez mała nieprzekładalne. Dobrze obrazuje to rosyjskie tłumaczenie Antona Niestierowa, gdzie na pierwszy rzut oka trudno dopatrzyć się tłumaczeniowego błędu i dopiero drobiazgowa analiza odsłania ogrom strat i nieścisłości powstałych w przekładzie. Przytoczmy teraz wersję Niestierowa:

Величайшую же помощь — Слово — буду искать не по темным закоулкам веры, не у сектантов и не у схизматиков, но в единении с Твоей Вселенской Церковью и в причащении Таинств ее — искать у тех, кто поставлен Тобой эту Церковь окормлять: ибо Слово связано с Таинствами как королевская печать — с патентом; через Таинство связует символ с символизируемой им вещью, хлеб с Телом Христовым [...] ³³⁴.

Trudności przekładowe w analizowanym fragmencie *Medytacji* biorą się przede wszystkim z jego głębokiego uwikłania w szerszy kontekst całego dzieła. Otóż jednym z przewodnich motywów *Devotions* Donne'a są rozważania na temat samotności, pustki i pojedynczości, jako fenomenów sprzecznych z naturą i z intencjami Boga. Ten obsesyjnie nawracający w tekście *Devotions upon Emergent Occasions* problem jest najpierw dominantą całej piątej Medytacji, która opowiada o samotności. Można tam znaleźć następujące słowa:

³³⁴ Дж. Донн: *По ком звонит колокол...*, s. 109–110.

Samotność to męka niezagrożona w piekle samym. Pierwsza przyczyna: Bóg, i pierwsze narzędzie Boga: natura, nie pozwalają zaistnieć zupełnej pustce. Brak jest tworów całkowicie pustych, lecz niektóre twory są równie bliskie pustki jak samotność, niemal pojedyncze: Bóg i natura nie darzą ich miłością (s. 251)

Bóg pozwala istnieć figurze społeczeństwa, ponieważ sam składa się z wielu osób, a jest jednym Bogiem. Wszystkie Jego czyny dowodzą, że kocha społeczność i zjednoczenie. Niebo zamieszkują zastępy aniołów i hufce męczenników, a „w domu tym jest mieszkań wiele”. Rodziny, miasta, kościoły i uniwersytety na ziemi są, bez wyjątku, mnogie, ba, gdyby nawet któremuś z nich, wziętemu z osobna, groził niedostatek towarzystwa, to przecież łączy je więź, świętych obcowanie, dzięki któremu Kościół wojujący i triumfujący stanowi jedną parafię. Dlatego właśnie Chrystus nie musiał opuszczać swojej diecezji, kiedy zstąpił na ziemię, ani swojej świątyni, kiedy przyjął nasze ciało (s. 251–252).

Niepowtarzalna logika wyłaniania się sensu *Devotions* Donne’a zmierza następnie w kierunku wskazania wspólnoty Chrystusowego Kościoła jako boskiego remedium na pustkę i osamotnienie. Temu właśnie zagadnieniu poświęcona jest cała siódma Medytacja, która składa się z ciągu argumentów przeciwko pojedynczości. Łaciński tytuł tego rozdziału brzmi *Socios sibi jungier instat*, czyli „[wezwany lekarz] nalega, aby się zgromadzili jego towarzysze”. W siódmej wymówce Donne czyni bezpośrednie nawiązanie do wyrazu „socios”, a mianowicie kilkanaście razy używa angielskiego słowa „association” na określenie istoty więzi ponadczasowej wspólnoty, jaką ustanowił Bóg. Istotą tej więzi jest wzajemne niesienie sobie rady i rozmnożenie pomocników, co sprzeciwia się negatywnie nacechowanej pojedynczości. Najdłuższy fragment tej wymówki dotyczy posyłanych przez Boga aniołów, którzy zawsze występują w liczbie mnogiej i są stowarzyszeni z innymi aniołami (*angels associated with angels*). Po nim zaś następuje przytoczona na wstępie wizja ekklesii — Powszechnego Kościoła (Catholique Church), z którego „stowarzyszenia” i „komunii” (*the association³³⁵ and com-*

³³⁵ W czternastej wymówce *Devotions upon Emergent Occasions* Donne poświęca dłuższy fragment Sakramentowi Eucharystii. Wypowiadając się na temat dogmatycznego sporu

munion) wpływa wzajemna pomoc, a także możliwość odczytania związku między znakiem a słowem w sakramencie Eucharystii. W podrozdziale 3.2.1. przytaczałem szczególnie piękną, eschatologiczną konkluzję tego wątku: fragment XVII medytacji, gdzie cała odkupiona ludzkość jest porównana do luźnych kartek, które zostają zszyte w księgę i postawione w bibliotece. Zadatek ten — przerażająca wizja obecnej ludzkości jako rozproszonych arkuszy *bills of mortality* — nieprzypadkowo znajduje się właśnie w siódmej Medytacji. Trzeba zatem wziąć pod uwagę, co jeszcze łączy te odległe fragmenty dzieła.

Przeciwieństwem tak zarysowanego Kościoła są w siódmej Medytacji protestanckie sekty: „conventicles” i „schismatical singularities”. Anton Nesterow tłumaczy tekst oryginalny tak: „буду искать не по темным закоулкам веры, не у сектантов и не у схизматиков”. Czy jednak użyte przez niego słowo *сектант* istotnie oddaje pełny stan faktyczny oryginału i jego estetyczno-strukturalne zawłości? Nie do końca. Częstym synonimem słowa „kościół” jest „zgromadzenie”. To określenie po angielsku brzmi „congregation” i Donne w *Devotions upon Emergent Occasions* używa go bodaj częściej niż klasycznego „church”. Warto w tym miejscu przytoczyć raz jeszcze apogeum wątku eklezjalnego w utworze: stosowny fragment siedemnastej medytacji, o której ścisłym związku treściowym z siódmą już pisałem:

o transsubstancjację, pisze: “[...] that Bread and Wine, is not more really assimilated to my body, and to my blood, than the Body and Blood of thy Sonne, is communicated to me in that action, and participation of that bread, and that wine. Mój przekład tego ustępu brzmi: [...] czy spożywam zwykły chleb i wino, czy przyjmuję ciało i krew Twojego Syna w obrzędach Kościoła, jednakowo prawdziwie wnikają one we mnie, stając się pokarmem i napojem dla mojego ciała i mojej krwi” (s. 313-314). Warto zwrócić uwagę, że użyte w oryginale słowa „assimilated” and „communicated” łączy zamierzona i znacząca aliteracja z określeniem „association and communion of thy Church” umieszczonym przez Donne’a w analizowanej wypowiedzi siódmej.

Kościół jest katolicki, powszechny, i takie też są jego działania. Cokolwiek czyni, staje się udziałem wszystkich. Kiedy udziela chrztu dziecku, akt ten dotyczy i mnie, albowiem na jego mocy dziecko zostaje złączone z tą samą głową, z którą i ja jestem złączony, i wszczepione w to samo ciało, którego i ja jestem członkiem. Kiedy Kościół składa człowieka do grobu, akt ten dotyczy i mnie, cała bowiem ludzkość pochodzi od jednego autora i stanowi jeden tom. Ilekroć umiera człowiek, jeden rozdział nie zostaje wydarty z księgi, lecz podlega przekładowi na doskonalszy język — i każdy rozdział musi to spotkać. Bóg zatrudnia wielu tłumaczy. Niektóre fragmenty przekłada wiek, inne choroba, jeszcze inne wojna lub wyrok sędziego. Ręka Boga jest jednak w każdym przekładzie i ona to na powrót zszyje nasze rozproszone karty i umieści nas w owej bibliotece, gdzie każda księga stać będzie otworem dla pozostałych. Dzwon, który ogłasza nabożeństwo, nie wzywa tylko kaznodziei, **lecz całe zgromadzenie** [the Congregation]. Dzwon, który właśnie bije, również zwołuje nas wszystkich, lecz o ileż bardziej mnie, którego obecna choroba przywiodła pod same wrota świątyni! (s. 326).

Między „conventicles” a „congregation” występuje zatem zależność strukturalna na poziomie całego tekstu *Devotions*. Tym samym w przekładzie powinno zostać uwzględnione nader istotne podobieństwo brzmieniowe tych pojęć — które w angielskim oryginale doskonale obrazuje naturę sekty, starającej się zewnętrznie upodobnić do prawdziwego Kościoła. Pamiętajmy również, że pierwsi siedemnastowieczni odbiorcy *Medytacji* wywodzili się z intelektualnej elity duchownych anglikańskich i biegle władali łaciną, toteż różnica między zdrobniałym „conventiculum” a poważnym „congregatio” odzwierciedlała dla nich nie tylko kwestię zupełnie odmiennych rozmiarów i trwałości³³⁶ sekty oraz Kościoła, ale miała też dodatkowy podtekst. „Congregatio” etymologicznie wywodzi się bowiem od słowa „grex” (trzoda, stado) i dlatego ewokuje biblijne skojarzenia z obrazem owczarni Pańskiej i dobrego pasterza. To zaś w epoce Donne’a dotyczyło jeszcze bieżącego, polityczno-dogmatycznego sporu o zasadność powoływania biskupów. Za panowania pierwszych Stuartów Kościół Anglii zaciekle bronił się przed próbami zniesienia tego urzędu, które właśnie uwię-

³³⁶ Biegłemu łaciniście „conventiculum” mogło przywołać na myśl jeszcze łacińskie „ventus” czyli wiatr, a przez to nasuwać wszelkie skojarzenia z rozmieleniem, efemerycznością i pustkowiem.

czono sukcesem w sąsiedniej Szkocji i co doprowadziło do zerwania przez tamtejszy Kościół sukcesji apostołskiej³³⁷. Fragment poświęcony potępieniu protestanckiego sekciarstwa nie przez przypadek bezpośrednio poprzedzony został następującymi zdaniem:

Thy Sonne proclaims of himselfe, that thy Spirit hath annoynted him to prech the Gospel [...]. Thou hast made him Bishop of our souls, but there are other bishops, too³³⁸.

Twój Syn oznajmia, że sam „został namaszczone Twoim Duchem, żeby głosił dobrą nowinę”. [...] Uczyniłeś Go „biskupem dusz naszych”, a przecież są i inni biskupi.

Użyty przez Niestierowa ekwiwalent *сектанты*, jakkolwiek poprawny, pozbawiony jest większości wyżej wymienionych niuansów. Przede wszystkim słowo to nie oznacza w języku rosyjskim zebrania, jak angielskie „conventicle”, lecz poszczególnych członków sekty. Nie mamy tu zatem obecnego w oryginale zderzenia prawdziwego i fałszywego zgromadzenia Kościoła. Paradoksalnie jednak sprawia to wrażenie, że sekty są zbiorem pojedynczych, zatomizowanych wyznawców, których nie łączy przepisana przez Boga więź — co byłoby całkowicie zgodne z intencją Donne’a. Natomiast większe wątpliwości budzi zwrot „искать не по темным закоулкам веры”. Wydaje się, że oryginalne „to seeke that not from corners” nie odnosi się w pierwszej mierze do kwestii wiary, jak postuluje Niestierow, ale do najzupełniej fizycznego aspektu sprawy. Od drugiej połowy szesnastego

³³⁷ Kilka lat po śmierci Donne’a wybuchła w Anglii brutalna wojna domowa. Co ciekawe, *casus belli* sprokurował wtedy król Karol I, usiłując narzucić Szkotom oficjalną wersję przekładu Biblii (KJV), zawierającą znaczące odniesienia do urzędu biskupa. Wywołało to wojnę, której król nie mógł prowadzić bez pieniędzy. Te mógł mu przyznać tylko angielski parlament, ale odmówił, w odpowiedzi na co doszło do bezskutecznej próby zaareztowania parlamentarzystów i do wypowiedzenia przez parlament posłuszeństwa władcy. W rezultacie kilkuletniego konfliktu zwyciężyli purytanie Olivera Cromwella. Karola I ścięto, a urząd biskupa zlikwidowano w całej Anglii na okres kilkunastu lat, aż do śmierci Cromwella i restauracji Stuartów (w 1660 roku).

³³⁸ J. Donne, *Devotions upon Emergent Occasions...*, s. 38-39.

wieku konwentykle protestanckie, ale też katolickie msze, były nielegalne i zjadle ścigane przez władze państwowe Anglii. Dlatego odbywały się po-
kątne i w ukryciu. Będąc jeszcze katolikiem, Donne poznał z autopsji towa-
rzyszącą im atmosferę tajemnicy, śmiertelnego zagrożenia i cichej misji, jed-
nak w wieku dojrzałym wyraźnie się od tego odciął. Stąd w tekście *Devotions
upon Emergent Occasions* znajdziemy nawracające tyrady autora przeciwko
„szemrającym” i „szepcącym po kątach”. Są one daremnym wołaniem
człowieka, który widział tak krwawe i drastyczne skutki niedających się za-
trzymać religijnych podziałów, że wreszcie był gotów zaakceptować nawet
tyrańskie środki, byle w sprawach doktryny i organizacji Kościoła ustała
wreszcie coraz bardziej jałowa i zapiekła dyskusja, a zapanowała dawno
utracona stałość.

Jeszcze trudniejsze do przełożenia okazuje się wyrażenie „schismatical singularities”. W kontekście siódmej Medytacji wyraz „singularity” dale-
ce wykracza poza swoje podstawowe słownikowe znaczenie czegoś osobli-
wego, dziwaczного, partykularnego — które celnie opisuje nowinkarską na-
turę sekty kuszącej wyznawców własną niepowszechnością. Użyte przez
Donne’a słowo zawiera bowiem część „sin” (grzech), a przede wszystkim
implikuje pojedynczość, a więc stoi na przeciwnym biegunie niż rozmnoże-
nie pomocników fizycznych i duchowych, na którym opiera się całe opisy-
wane w siódmej Medytacji stowarzyszenie i komunia („association and
communion”) oficjalnego i bożego Kościoła. Natomiast Anton Niestierow,
pisząc „буду искать не по темным закоулкам веры, не у сектантов и не
у схизматиков, но в единении с Твоей Вселенской Церковью”, nie tylko
pomija bardzo ważny aspekt zewnętrznego powabu sekt, ale odnosi wyra-
żenie „в единении” (w jedności z) — sugerujący pojedynczość przez swoje

etymologiczne związki z liczebnikiem „один” — nie do sekt, jak w oryginale, lecz do prawdziwego Kościoła! Świadczy to o niezrozumieniu przez tłumacza, jak ważne jest w analizowanym utworze napięcie między mnogością a pojedynczością.

Widać zatem, że w przypadku *Medytacji* Johna Donne’a oddanie w przekładzie stanu faktycznego okazuje się dalece niewystarczające. Ton i substancja tego dzieła z trudnością poddają się bowiem tłumaczeniu. Zrozumienie, czym były siedemnastowieczne konwentykle i jaką dokładnie rolę przeznaczył temu prawniczemu pojęciu Donne w swoim utworze, jak je umiejscowił, wymaga głębokiej znajomości historycznego kontekstu, a przede wszystkim drobiazgowej lektury tekstu oryginalnego, aż do poziomu aliteracji. Wymienione błędy rosyjskiego przekładu Antona Niestierowa, wydają się mało istotnymi niuansami. Ale każdy tłumacz angielskich metafizyków musi zdawać sobie sprawę z tego, że mierzy się z największymi mistrzami literackich szczegółów, których poetyka stawiała sobie za cel pomieszczenie w słowach więcej niż to jest dzisiaj — i w jakimkolwiek innym okresie — przyjęte.

3.3.2. Na pograniczu prawa, medycyny i teologii: przywilej szlachecki a cierpienie Chrystusa

W rozdziale pierwszym poświęciłem wiele uwagi analizie emblematycznej struktury *Alembiku śmierci*. Jest ona oparta na graficzno-tekstowym koncepcie, przyrównującym soteriologiczną wizję życia chrześcijańskiego do transmutacji duszy metalu, nad której przebiegiem czuwa Trójca Święta,

a przede wszystkim Chrystus — cierpiący zbawiciel i boski alchemik w jednym. Przytoczmy raz jeszcze pierwsze zdanie tego kazania:

Buildings stand by the benefit of their foundations, that sustaine and support them, and of their buttresses that comprehend and embrace them and of their contignations that knit and unite them: the foundations suffer them not to sinke, the buttresses suffer them not to swerve, and the contignation and knitting suffers them not to cleave (s. 2)

Każda budowla stoi na mocy fundamentów, które ją podtrzymują i podpierają, na mocy przypór, które ją szczepiają i opasują, oraz na mocy krzyżujących się belek, które ją wiążą i spajają. Fundamenty nie pozwalają, aby się pogrążyła w ziemi. Przypory nie pozwalają, aby się zachwiała. Belki i klamry nie pozwalają, aby się rozszczepiła (s. 377).

Zawiera ono skondensowaną a zarazem zawoalowaną zapowiedź całego konstruktu myślowego, jaki Donne stopniowo będzie rozwijał w dalszych akapitach, i jest skrajnie trudne do przełożenia — przede wszystkim ze względu na to, że obecne w nim metafory architektoniczne, składające się na budowlę zbawienia, łączą się z dalszymi partiami kazania w precyzyjną i paradoksalną sieć znaczeń.

Niemniejszą trudność tłumaczeniową stanowi jednak silnie chrystologiczny charakter wspomnianego zdania. *Alembik śmierci* Donne'a oparty jest na dogmacie trynitarnym. Stąd już w zdaniu otwierającym autor wprowadza potrójną metaforę fundamentów, przypór i belkowania, której odpowiadają, jak się okaże, poszczególne osoby Trójcy Świętej. Ale jeśli przyjrzemy się bardzo uważnie analizowanemu cytatu, zauważymy, że na Chrystusa, Syna Bożego, wskazuje w nim znacznie więcej elementów niż na Boga Ojca i Ducha Świętego. Tego rodzaju zaakcentowanie roli Jezusa jest nie tylko protestanckie z ducha, ale stanowi lustrzane odbicie dalszych partii tekstu, gdzie jego osobie Donne poświęca najwięcej uwagi ze wszystkich osób Trójcy Świętej. Dlatego obowiązkiem tłumacza jest tak przełożyć zdanie otwierające *Death's Duell*, aby w tłumaczeniu została zachowana ta inten-

cjonalnie nierówna proporcja. Sęk w tym, że dla współczesnego tłumacza zawoalowane akcenty chrystologiczne, o których mowa, są słabo widoczne albo wręcz zupełnie nieczytelne. Pamiętajmy jednak, że wykształceni czytelnicy siedemnastowiecznego oryginału, zwłaszcza środowisko zawodowych kaznodziejów anglikańskich, trawili czas właśnie na odczytywaniu tego rodzaju egzegetycznych niuansów i zawiłości, toteż przeniesienie ekwiwalentnego efektu będzie w tym przypadku budowaniem pomostów między kulturami o bardzo odmiennych nawykach czytelniczych.

Pierwszym i najważniejszym tropem jest tutaj słowo „benefit”. OED podaje, że chodzić tu może o prawniczy termin, który oznacza przywilej wyjęcia człowieka z wyższych sfer spod normalnej jurysdykcji sądowej. W siedemnastowiecznej Anglii władzy lokalnych sądów świeckich i kościelnych nie podlegało bowiem wiele stanów społecznych i miejsc³³⁹. Taka lekcja znajduje silne potwierdzenie w dalszych partiach utworu. Wynika z nich bowiem, że Chrystus cieszył się przywilejem wyjęcia spod powszechnego prawa, jakim jest pośmiertny rozkład ciała i że istotą zbawienia jest rozciągnięcie tego przywileju na wszystkich wierzących w dniu Sądu Ostatecznego:

Ta niespotykana szczególna cecha Pana, że nie dozna On zepsucia na ciele, przy Jego powtórным przyjsciu, przyjsciu w dzien sadu, rozciagnie sie na wszystkich wowczas zyjacych: ich ciała nie zaznaja zepsucia, poniewaz (apostol wyjawia to jako sekret, jako tajemnice — spojrzcie, ukazuję wam tajemnice) żaden z nas nie zaśnie (czyli nie będziemy trwali w stanie śmierci w grobie), lecz „wszyscy zostaniemy przemienieni” (s. 386).

³³⁹ Por. R.C. Bald: *John Donne. A life*. Oxford: Oxford at Clarendon Press 1970, s. 128–129. Sam Donne celowo wziął ślub z Anną More wbrew woli jej ojca i bez zapowiedzi (za co, zgodnie z ówczesnym prawem, groziło więzienie) w dzielnicy Londynu, która na mocy dziwacznych zaszłości historycznych nie podlegała kompetencji lokalnych sądów świeckich ani kościelnych.

Mojżesz i Eliasz rozmawiali z Chrystusem o Jego śmierci jedynie w świętym i radosnym sensie, to jest rozprawiali o przywileju [ang. of the benefit] , jaki miał otrzymać cały świat i oni sami na skutek męki i zmartwychwstania Pana (s. 395).

Prawniczy podtekst w odniesieniu do krwawej i zwycięskiej ofiary Syna Bożego nie jest w chrześcijaństwie niczym nowym. Wręcz przeciwnie, Donne nawiązuje w ten sposób do prastarej, głęboko średniowiecznej jeszcze wizji Chrystusa-Sędziego, który przy końcu czasów jeden jedyny raz zastosuje w pełni surowe prawo talionu, czyli zasadę „oko za oko i ząb za ząb”: skaże na śmierć samą śmierć, ponieważ ta w osobie Zbawiciela zabiła istotę absolutnie bezgrzeszną i niewinną³⁴⁰. A zatem, tłumacząc analizowany termin, trzeba silnie zasygnalizować jego jurydyczny charakter — co nie wydaje się nadmiernie trudne.

Niestety przekładający powinien dostrzec tutaj pułapkę całkiem innego rodzaju. Analizowane zdanie rozpoczyna się od frazy „buildings stand by the benefit of”. Najpierw zwróćmy uwagę na kunsztowną aliterację: od tej samej litery „b” rozpoczyna się tutaj pierwsze, trzecie oraz piąte słowo kazania, co nie jest bez związku z identyczną aliteracją na „b” występującą w pierwszym wersecie Księgi Rodzaju, gdzie czytamy: „bereszit bara Elohim” — „na początku stworzył Bóg”. W ten sposób Donne sugeruje, że *Alembik śmierci* ma ścisły związek z biblijną tradycją, gdyż mówi o brzasku nowego stworzenia (w sensie zarówno dosłownym, czyli w partiach poświęconych życiu płodowemu i doczesnemu człowieka, oraz w sensie eschatologicznym, czyli wszędzie tam, gdzie mowa o śmierci i zmartwychwstaniu).

Nagromadzenie obok siebie wyrazów „buildings”, „by” i „benefit” jest celowym zabiegiem wskazującym na Chrystusa. Finalne „benefit” to

³⁴⁰ J. Salij: *Pytania nieobojętne*. Poznań: W drodze 1998, s. 97.

bowiem jeden z tych fragmentów prozy Donne'a, które można i wręcz należy odczytywać w szerszej perspektywie językowej. Innymi słowy, pod gładką warstwą czysto angielskiego wyrazu kryją się tu brzmieniowe nawiązania do słów o całkiem odmiennym znaczeniu (wywiedzionym z łaciny, hebrajszczyzny lub innego źródła) mających głęboki i paradoksalny związek z treścią całego dzieła. Przyjmując taką metodę odczytania — która kłóci się z zasadami współczesnej gramatyki historycznej, ale doskonale odpowiada literackim preferencjom Donne'a — „benefit” można potraktować jako zlepienie hebrajskiego rdzenia „ben”, oznaczającego syna i wieloznacznego angielskiego wyrazu „fit”. Ten ostatni można do dziś przetłumaczyć przymiotnikowo jako „wybrany, odpowiedni, przystosowany”. Według OED słowo „fit” jest jednak również do dziś ważnym terminem medycznym. Użyte rzeczownikowo oznacza nagły paroksyzm cierpienia, spazm, w szczególności zaś atak epileptyczny. Na przełomie szesnastego i siedemnastego stulecia oprócz wszystkich tych znaczeń mogło jeszcze ogólnie odnosić się do długiej, bolesnej agonii. Natomiast nie miało wówczas dzisiejszego, potocznego znaczenia „zdrowego, krzepkiego” (pierwsze takie poświadczone użycie tego wyrazu pochodzi z początków osiemnastego stulecia). Nie trzeba dodawać, że konotacje z wybraństwem i fizycznym cierpieniem są szczególnie trafne w odniesieniu do postaci Chrystusa i jego męki. Złączone razem w ciele jednego wyrazu „benefit” dają niemożliwy do bezpośredniego przełożenia paradoks: wskazują jednocześnie na Chrystusa jako Syna Bożego, cierpiącego sługę Jahwe i dawcę nieśmiertelności. Co więcej, po łacinie epilepsję, na którą w pierwszej kolejności wskazuje angielskie „fit”, często określano mianem boskiej choroby, *morbus divinus* — słowo to może więc po-

średnio nawiązywać do bogoczości Jezusa³⁴¹.

Tak pojęte medyczno-prawnicze „benefit” zwieńcza potrójną chrystologiczną aliterację. Poprzedzający je wyraz „by” jest tutaj przyimkiem oznaczającym „przez”, ale dźwiękowo przypomina w angielszczyźnie pospolity czasownik „to buy” (kupić) i przez to może sugerować odkupienie. Natomiast „buildings” wywołuje paradoksalne skojarzenia innego rodzaju. Samo pojęcie budowli implikuje przecież trwałą i odporną strukturę. Ale w kazaniach pogrzebowych wyświechtanym frazesem jest porównanie rozkładu ciała do rozpadu domu. U Donne’a aliteracja na „b” przywołuje na myśl hebrajski wyraz „beth” (dom, budowla) oraz angielskie „body” (ciało), które święty Paweł w pierwszym liście do Koryntian ujął jako przybytek Ducha Świętego³⁴². Donne zdaje się początkowo kierować uwagę czytelników w tym przewidywalnym kierunku, ale zaraz obiera całkowicie inny tok myślenia. Okazuje się bowiem, że zbawienie, o którym myśli homileta, wyrasta ze śmierci boskiego odkupiciela. Tymczasem w drugim rozdziale Ewangelii św. Jana Jezus wypędza z przybytku w Jerozolimie przekupniów, a na pytanie faryzeuszków, jakim znakiem wykaże się wobec nich, jeśli takie rzeczy czyni, odpowiada, aby zburzyli tę świątynię, a on w trzy dni ją odbuduje — mając na myśli świątynię swojego ciała³⁴³. Donne wprowadza zatem napięcie między trwałością budowli zbawienia a koniecznością odkupieńczej męki i śmierci Chrystusa.

O tym, że powyższe rozważania nie są na wyrost, świadczy cała przemyślna struktura analizowanego zdania. Mianowicie ostatni jego frag-

³⁴¹ W *Medytacjach* Donne uparcie powtarza, że chory jest przystosowywany (słowo „fit” pojawia się w tym kontekście we wszystkich możliwych formach gramatycznych) przez Boga do zjednoczenia z nim. Kryje się w tym gra słowna między zarysowanym powyżej medycznym znaczeniem „fit” a prostszymi i znacznie powszechniejszymi znaczeniami tego słowa.

³⁴² 1 Kor 6, 19.

³⁴³ J 2, 13-20.

ment brzmi: „contignations and knitting suffers them not to cleave” — belki i klamry nie pozwalają, aby budowle się rozszczepiały. Fraza ta stanowi swego rodzaju klamrę i lustrzane odbicie passusu otwierającego *Death's Duell* pod tym względem, że również zawiera trzyczłonowy ciąg wyrazów silnie wskazujący na Chrystusa. Słowo „contignations” denotuje bowiem belkowanie i zawiera łaciński rdzeń „tignum” oznaczający drewno budowlane, przywołujący na myśl silne skojarzenia z krzyżem; „tignum” jest także nader podobne do łacińskiego „signum” (znak) przez co jeszcze wyraźniej ciąży ku paschalnej symbolice węża z brązu. Pasyjny charakter przebija także z trzykrotnie użytego czasownika „to suffer”, który w analizowanym kontekście należy oczywiście przełożyć jakimś ekwiwalentem polskiego wyrażenia „nie pozwalać”, ale który każda osoba posługująca się językiem angielskim będzie w pierwszej mierze utożsamiała z cierpieniem. Finalny czasownik „to cleave” jest równie precyzyjny, ponieważ oznacza rozszczepienie jakiegoś materiału pod wpływem zewnętrznej siły bądź uderzenia. W przytoczonym zdaniu Donne’a belka krzyża, cierpienie i rozszczepienie zostają wręcz fizycznie zestawione, przez co ten ostatni element kojarzy się z momentem rozdarcia się zasłony Świątyni po śmierci Chrystusa lub rozbiciem kamienia grobowego przy jego zmartwychwstaniu. W dalszej części *Alembiku śmierci* Donne łączy go jednak z wydarzeniem bardziej niezwykłym, a mianowicie z rozstąpieniem się Morza Czerwonego podczas wyjścia Izraelitów z Egiptu: jest to dla niego prefiguracja męki Chrystusa, który „przeprowadzi ludzkość przez morze własnej krwi” (s. 394).

A zatem przełożenie „benefit” na obcy język jakimkolwiek czysto prawnym odpowiednikiem jest daleko niewystarczające: tłumacz stoi tu przed niemożliwym zadaniem znalezienia jednego ekwiwalentu, który łą-

czyłby w sobie odpowiednią aliterację, podtekst jurydyczny i medyczny, a przede wszystkim który pośrednio wskazywałby na postać Jezusa. W świetle powyższej analizy jasno jednak widać, że to ten ostatni cel był najważniejszą, a zarazem najsubtelniejszą intencją Donne'a i jej należy podporządkować wysiłki tłumacza.

Spójrzmy teraz na tłumaczenie słowa „benefit” na język niemiecki, które sporządził Thomas Martin:

Gebäude stehn mit Hilfe ihrer Fundamente die sie tragen und stützen, ihrer Pfeiler, die sie umfassen, die sich um sie schliessen und mit Hilfe ihres Fachwerks das sie verbindet und zusammenhält. Die Fundamente sorgen daß sie nicht sinken, die Pfeiler sorgen, daß sie sich neigen und das Fachwerk mit seinen Streben sorgt, daß sie sich bersten³⁴⁴.

Всякое здание держится **благодаря** своему основанию, которое несет и держит его, и **благодаря** связи укосин, которые стягивают и схватывают его, и **благодаря балкам и стойкам**, которые вяжут и сочленяют его: основание не позволяет ему осесть, укосины не позволяют ему искривиться, и балки и узлы не позволяют ему треснуть³⁴⁵.

Моисей и Илия говорили с Христом о Его смерти только в святом и радостном свете того **блага**, которое они и вес мнр должны были обрести через нее³⁴⁶.

Przełożenie „buildings stand by the benefit of [...] contignations” jako „Всякое здание держится [...] **благодаря балкам и стойкам**” jest po prostu znakomite. Opiera się na tej samej precyzyjnej aliteracji wykorzystującej „b” i „st”, co oryginał. Szczególnie interesujący jest tu przyimek „благодаря” (dzięki czemuś). Po pierwsze, łączy go brzmieniowe podobieństwo z użytym w drugim fragmencie archaicznym rzeczownikiem „благ” (korzyść, dobro). Mimo różnicy języka, która uniemożliwiła oddanie angielskiego wyrazu „benefit” terminem czysto prawnym bądź medycznym, za-

³⁴⁴ J. Donne: *Todes Duell*, s.10.

³⁴⁵ Дж. Донн: *По ком звонит колокол...*, s. 324.

³⁴⁶ *Tamże*, s. 340.

chowany został więc kluczowy związek logiczny między pierwszym zdaniem kazania Donne'a a jego dalszymi partiami: Siedakowa odtworzyła specyficzny tok wyłaniania się sensu oryginalnego dzieła. Co więcej, „благодаря” może w języku rosyjskim luźno kojarzyć się z rzeczownikiem „дары”, czyli z okołoteologicznym określeniem eucharystycznego chleba i wina ofiarowanym w cerkwi w celu konsekracji. Z tego względu jest to znakomity ekwiwalent słowa „benefit” jako zawoalowanego wskazania na postać Chrystusa: gdy u Donne'a łączy się on z hebrajskim określeniem syna i ze spazmem agonii, u Siedakowej osoba Jezusa zostaje pośrednio zasygnalizowana przez brzmieniowe podobieństwo do darów ofiarnych.

Dodać można, że oba istniejące przekłady włoskie *Alembiku śmierci* ciekawie oddają prawniczo-soteriologiczny charakter wyrazu „benefit” w kontekście całego utworu. Mianowicie Silvia Bigliuzzi tłumaczy pierwsze zdanie analizowanego kazania tak:

Gli edifici stanno in piedi **grazie** alle fondamenta che li sostengono e li sorregono, e ai contrafforti che li contengono e li abbracciano, e alle travature che li saldano e li uniscono³⁴⁷.

Bardzo interesujące jest tu użycie spójnika „grazie” (dzięki), który w języku włoskim silnie kojarzy się ze słowem „grazia” (łaska, zarówno w sensie teologicznym, jak i czysto prawnym) i przez to zadzierzga pożądany związek tego wyrazu z chrześcijańskim zbawieniem. Jeszcze dokładniejszy jest pod tym względem Giorgio Melchiori, który używa w tym samym miejscu zwrotu „in grazia di” (dzięki czemuś):

³⁴⁷ J. Donne: *Duello della Morte*. Na język włoski przeł. S. Bigliuzzi. W: J. Donne *Poesie*. Red i tłum. A. Serpieri, S. Bigliuzzi, BUR rizzoli: Milano 2009, s. 1061.

Gli edifici si reggono **in grazia delle** loro fondamenta che li sostengono e li supportano; e dei loro contrafforti che li comprendono e li abbracciano; e delle loro contignazioni che li collegano e li uniscono³⁴⁸.

Natomiast tam, gdzie Mojżesz i Eliasz rozmawiają z Chrystusem o jego przywileju, oba włoskie tłumaczenia zgodnie używają ekwiwalentu „beneficio”, mającego nadal w tym języku znaczenie prawnego przywileju³⁴⁹. Dzięki takim wyborom tłumaczeniowym w niemal naturalny sposób odwzorowany zostaje — pomimo użycia dwóch całkiem różnych wyrazów — kluczowy dla Donne’a związek między przywilejem Chrystusa a zbawieniem.

3.3.3. Statystyki zgonów w siedemnastowiecznym Londynie i ich eschatologiczny podtekst w *Medytacjach* Johna Donne’a

Między szesnastym a dziewiętnastym stuleciem w londyńskich parafiach ukazywały się oficjalne statystyki zgonów — tzw. *bills of mortality*. Miały one formę zbliżoną do ulotnej broszury czy gazety; zazwyczaj drukowane, rzadziej były wypisywane ręcznie. Podawano w nich liczbę zmarłych z danej parafii, podzielonych według przyczyny śmierci, ale bez wymieniania imion nieboszczyków. W siedemnastym stuleciu tego typu wydawnictwa wychodziły już regularnie, bo co tydzień. W 1611 roku królewski przywilej ich sporządzania otrzymała jedna z miejskich gildii, The Worshipful Company of Parish Clerks of London³⁵⁰.

³⁴⁸ John Donne: *Liriche sacre e profane — Anatomia del mondo — Duello della morte*. na język włoski przeł. G. Melchiori. Milano: Mondadori 1994, s. 133.

³⁴⁹ John Donne: *Liriche sacre e profane...*, s. 165; J. Donne: *Duello della Morte...*, s. 1111.

³⁵⁰ Zob. C. Walford: *Early Bills of Mortality*. „Transactions of the Royal Historical Society” 1878. Vol. 7, s. 215–219.

Do tego właśnie prawno-społecznego fenomenu nawiązuje Donne pod koniec siódmej medytacji *Devotions upon Emergent Occasions*. Wzmiankowany fragment stanowi szczególnie perfidną pułapkę dla tłumaczy. Na pierwszy rzut oka wydaje się bowiem niepozorny i niewinny. Naprawdę zaś łączą go ściśle i oparte na zamierzonym paradoksie więzy z kilkoma innymi passusami tekstu — zwłaszcza z medytacją siedemnastą, jednym z najpiękniejszych i najdonioślejszych treściowo ustępów całego dzieła. Otóż żeby odtworzyć w przekładzie to kluczowe powiązanie strukturalne, należy wpierw właściwie zrozumieć stan faktyczny oryginału — czyli uzmysłowić sobie, jak wyglądała fizyczna forma londyńskich statystyk zgonów z początku siedemnastego stulecia, na której zawisa bodaj najważniejszy koncept *Medytacji* Donne'a. A jakby tego było mało, tłumacz musi jeszcze być wrażliwy na specyficzne odcienie terminów teologicznych, których używa w tym kontekście autor.

W odnośnym fragmencie siódmej medytacji autor zwraca uwagę na smutne położenie biedaków londyńskich, pozbawionych, w przeciwieństwie do niego samego, opieki medycznej:

How many are sicker (perchance) then I, and laid on their wofull straw at home (if that corner be a home) and have no more hope of helpe, though they die, then of preferment, though they live? Nor doe no more expect to see a *Phisician* then, then to bee an *Officer* after; of whome, the first that takes knowledge, is the *Sexten* that buries them; who buries them in *oblivion* too? For they doe but fill up the number of the dead in the Bill, but we shall never heare their *Names*, till wee reade them in the Booke of life, with our owne³⁵¹.

Iluz to ludzi choruje (zapewne) ciężiej niż ja i za całe posłanie służy im nędzny siennik w domu (jeśli ten kąt jest domem); ci biedacy nie mają większej nadziei na pomoc, chociaż umierają, niż mają na społeczny awans, chociaż żyją! Nie spodziewają się wizyty lekarza bardziej niż nominacji na wysoki urząd. Pierwszym, który się o nich dowiaduje, jest grabarz, okrywający ich ziemią i niepamięcią. A chociaż powiększają cyfrę zgonów

³⁵¹ J. Donne, *Devotions upon Emergent Occasions...*, s. 36.

na płachtach papieru, które zapełnia pióro statystyka, ich imiona pozostaną ukryte, aż wyczytamy je obok naszych, w Księdze Żywota (s. 267).

Główna trudność przekładowa tkwi tutaj w jednym jedynym wyrazie — „the bill”. Podstawowym znaczeniem współczesnym tego angielskiego słowa jest rachunek, ale OED podaje, że wyraz został zapożyczony ze średniowiecznej francuszczyzny i najprawdopodobniej wywodzi się z łacińskiego „bulla”. Stąd w języku angielskim termin ten oznaczał za czasów Donne’a każdy oficjalny dokument lub obwieszczenie, względnie katalog lub spis, który najczęściej jeszcze doprecyzowywano — na przykład wyrażenie *bill of exchange* do dziś oznacza weksel. W przytoczonym wyżej kontekście niewątpliwie mamy tu do czynienia ze skróconą formą wyrażenia *bill of mortality*, czyli statystyk zgonów³⁵² — choć, jak zobaczymy, w *Medytacjach* Donne’a jest możliwe i inne odczytanie tego wyrazu.

Zwróćmy na początek uwagę, że Donne wyraźnie przeciwstawia tutaj księgę żywota oraz pojęcie „the bill”, co powinno skłonić tłumacza do głębokiego namysłu, jaki jest cel i podstawa faktyczna takiego zabiegu. Wyjaśnienie tej zagadki przynosi siedemnasta medytacja, w której rozróżnienie to napiera ostatecznego i zaskakującego sensu. Czytamy tam bowiem te następujące i wzniosłe słowa:

Kiedy Kościół składa człowieka do grobu, akt ten dotyczy i mnie, cała bowiem ludzkość pochodzi od jednego Autora i stanowi jeden tom. Ileć umiera człowiek, jeden rozdział nie zostaje wydarty z księgi, lecz podlega przekładowi na doskonalszy język — i każdy rozdział musi to spotkać. Bóg zatrudnia wielu tłumaczy. Niektóre fragmenty przekłada wiek, inne choroba, jeszcze inne wojna lub wyrok sędziego. Lecz ręka Boga jest w każdym przekładzie i ona to na powrót zszyje nasze rozproszone karty i umieści nas w owej bibliotece, gdzie każda księga stać będzie otworem dla pozostałych (s. 326).

³⁵² Tamże, s. 142.

Błyskotliwy koncept zawarty w powyższym passusie opiera się zatem na straszliwości kontrastu między wizją zbawionej ludzkości jako zszytych, oprawionych i uporządkowanych ksiąg w bibliotece, a jej obecnym stanem, który symbolizują luźne i ulegające chaotycznemu rozproszeniu arkusze *bills of mortality*. Ten kontrast powiększa jeszcze wzmianka, że księga życia będzie zawierała imiona zmarłych: otóż na dawne londyńskie statystyki zgonów składały się wyłącznie nagie liczby anonimowych pogrzebanych.

Niestety, zgodnie ze współczesną praktyką władze państwowe i kościelne prowadzą staranne rejestry zgonów w formie kodeksu, których nikt nie publikuje co tydzień na podobieństwo miejskiej gazety. Z tego powodu w istniejących tłumaczeniach *Devotions upon Emergent Occasions* napotkać można wiele nieadekwatnych lub wręcz błędnych przekładów analizowanego wyrażenia. Świadczą one o tym, że tłumacze nie zdawali sobie sprawy ze stanu faktycznego, do którego odwołuje się dzieło i nie rozumieli dostatecznie struktury *Medytacji*. Dlatego nie wychwycili przepięknego konceptu, wykorzystującego związek fizycznej formy *bills of mortality* z eschatologicznym motywem księgi. Tłumaczka na język hiszpański, Asención Cuesta, użyła bowiem zwrotu „la lista de muertos en el registro”³⁵³. Podobnie postąpili Franck Lemonde, w którego przekładzie francuskim znajdziemy „la liste des mortes sur le registre”³⁵⁴ i Fabio Cyrino oddający tę frazę po portugalsku jako „o número de óbitos no registro”³⁵⁵. Wszystkie te przekłady sprawiają wrażenie, jakby Donne’owi chodziło o porządnie prowadzony wykaz zgonów w formie księgi, co kłóci się z oryginałem.

³⁵³ J. Donne: *Meditaciones en tiempos de crisis...*, s. 47.

³⁵⁴ J. Donne: *Méditations en temps de crise...*, s. 37.

³⁵⁵ J. Donne: *Meditações extraídas...*, s. 17.

Błąd tłumaczy jest zresztą w tym przypadku jeszcze poważniejszy. Użyte przez nich słowo „registre” i „registro” brzmieniowo i znaczeniowo pokrywa się z angielskim „register” (rejestr, spis) — wszystkie bowiem ostatecznie wywodzą się od łacińskiego czasownika „regerere” oznaczającego zapisywanie lub przepisywanie. Niestety, Donne w swoich dziełach prozatorskich nadaje temu akurat pojęciu bardzo specyficzny odcień. Ponieważ jego osobisty system teologiczno-symboliczny, o którym szerzej mówiłem w rozdziale pierwszym, oparty jest na trzech metaforycznych księgach — Księdze Stworzeń, Biblii oraz Rejestrze Zbawionych — wyrażenia te są w *Medytacjach* nacechowane niezwykle pozytywnie. A już szczególna wzniosłość przysługuje tutaj Rejestrowi Zbawionych, który w oryginale nazywa się „The Register of the Elect”. Donne utrzymuje bowiem, że Księga Stworzeń, czyli wszystko, co istnieje z woli Boga, ma symboliczny charakter: innymi słowy oprócz sensu dosłownego kryje w sobie również nieprzebrane bogactwo sensów alegorycznych i mistycznych, te jednak znajdą wyjaśnienie dopiero w perspektywie odkupienia, czyli przez odniesienie do Rejestru Zbawionych. Tym samym tłumaczenie „the bill” jakimkolwiek ekwiwalentem wywodzącym się od łacińskiego „regerere” stoi w jaskrawej sprzeczności z intencją Donne’a, który wyjątkowo dba o leksykalne zróżnicowanie używanych przez siebie terminów „bill” i „register”. Wyżej wymienieni tłumacze zacierają zamierzony przez autora kontrast między tym co trwałe i wieczne, a tym co zniszczalne i skazane na pożarcie przez czas i towarzyszące mu zapomnienie.

Dobrze pokazuje to przekład analizowanego zdania, który sporządził Johannes Grindal. Ponieważ tłumaczenie Grindala powstało zaledwie dwadzieścia lat po śmierci Johna Donne’a, a jego autor był protestantem, nie

dzielił ich odmienny kontekst materialno-duchowy epoki ani bariera wynikająca z archaiczności języka. Pouczające jest zatem, że Grindal oddał „bill” poprzez niderlandzki wyraz „rol”³⁵⁶, który jednocześnie oznacza listę czy rejestr oraz rulon, zwój. Wyraz ten nie tylko zachowuje namacalną formę siedemnastowiecznych statystyk zgonów w Anglii, ale też ma silny podtekst eschatologiczny. Piąty rozdział Apokalipsy św. Jana mówi bowiem o otwarciu zapieczętowanej księgi zbawionych przez Baranka. Użyty w greckim oryginale Pisma świętego wyraz „biblion” można jednak równie dobrze tłumaczyć jako „kodeks” lub jako „zwój” czy „spis”. Trafność użytego przez niderlandzkiego tłumacza skojarzenia ze zwojem jest tutaj tym większa, że na początku dwudziestej wymówki Donne nawiązuje do wydarzenia Sądu Ostatecznego, mówiąc, że serca ludzkie okażą się niczym zwoje („rolls”), z których Bóg będzie czytał. Ponadto w 504 wersie swojego poematu *Druga rocznica* porównuje zmarłą Elisabeth Drury do pergaminu zapisanego po obu stronach: jedna zawiera historyczny zapis egzystencji zmarłej, druga — mistyczne znaczenie tej egzystencji, dostrzegalne tylko w perspektywie zbawienia. Mało tego, w przywołanym wyżej rozdziale Apokalipsy św. Jana napotkamy werset piąty: „I mówi do mnie jeden ze Starców: Przestań płakać: Oto zwyciężył Lew z pokolenia Judy, odrośl Dawida, tak że otworzy księgę i siedem pieczęci”. Do tego wersetu Donne nawiązuje wprost w modlitwie dziesiątej *Devotions upon Emergent Occasions*, pisząc:

A skoro grzech w swej istocie przechowuje wiele cech swego twórcy, to jest węża niepostrzeżenie wślizgującego się do mojej duszy, postaw odtąd przed moimi oczami węża z brązu (kontemplację Twojego Syna ukrzyżowanego za mnie), lek przeciw ościeniowi pierwszego węża. A jeśli mam lwa przeciw lwu, lwa z plemienia Judy przeciw lwu, który „szuka, kogo by pożreć”, mogę mieć i węża przeciwko wężowi, „roztropność węża” przeciwko złośliwości węża, oba wymierzone w lwa i węża, czyli

³⁵⁶ J. Donne: *Aendachtige bedenckingen...*, s. 57.

w potężne i subtelne pokusy. Będą nimi gołębica z gałązką oliwną na Twojej arce oraz pokora, pokój i pojednanie z Tobą w obrządkach Twojego kościoła. Amen (s. 289).

Grindal bardzo świadomie transponuje więc na obcy język zamierzony przez Donne'a związek między rozproszonymi arkuszami *bills of mortality* a scalającą mocą Boga — poprzez odwołanie się do symboliki apokaliptycznej, którego brak w analizowanych tłumaczeniach na języki romańskie.

Z nieco inną strategią przekładową analizowanego fragmentu spotykamy się w rosyjskim tłumaczeniu Antona Niestierowa. Stosuje on w odpowiednim miejscu liczbę mnogą: „они лишь пополнят число умерлых в списках”³⁵⁷. Dzięki takiemu zabiegowi Niestierow jako jedyny ze współczesnych tłumaczy *Medytacji* zdołał zasygnalizować rozproszenie i niestaranną formę spisów umarłych, o których mówi Donne. Co więcej, użyte przez Niestierowa słowo „список” posiada zakończenie „-ок” z ruchomym „о” i końcówką zerową, charakterystyczne w języku rosyjskim dla deminutywów. Nie jest to zdrobnienie w sensie ścisłym, lecz może brzmieniowo sprawiać takie wrażenie i przez to dobrze oddaje kontrast emocjonalny między pojęciami księgi i statystyk zgonów, jaki występuje w oryginale *Devotions upon Emergent Occasions*. Tłumacz rosyjski zachowuje też czytelny związek między dwoma bardzo ważnymi fragmentami dzieła Donne'a.

Z drugiej strony słowo „bill” posiada również inne, dziś już niewystępujące znaczenie. OED podaje, że w siedemnastowiecznej angielszczyźnie mogło się ono odnosić nie tylko do *bills of mortality* czy szeroko pojętych druków formalnych, ale było też pospolitym rzeczownikiem oznaczającym lekarską receptę lub zalecaną na piśmie formę terapii. Gdyby przyjąć taką lekcję, wyraz ten w analizowanym fragmencie zabrzmiałby wyjątkowo ironicz-

³⁵⁷ Дж. Донн: *По ком звонит колокол...*, s. 104.

nie: anonimowa śmierć biedaka sprawia wrażenie jedynej recepty społecznej na jego chorobę. Żaden z wymienionych tłumaczy nie spróbował jednak przełożyć analizowanego zdania tak, aby moc i forma Księgi Żywota kontrastowała w nim z zewnętrznymi przymiotami i mierną skutecznością lekarskiej recepty. Tymczasem jest to trop w pełni uzasadniony. Otóż Donne w *Medytacji* dziewiątej przeciwstawia pracę konsylium lekarskiego, które opracowuje receptę dla chorego, działaniom „konsylium” Trójcy Świętej, które przygotowało dla tegoż chorego receptę trwałego uzdrowienia duchowego, opartą na specyficznie rozumianych księgach. W wymówce dziewiątej czytamy:

Lecz, o chwalebna i święta Trójco, o błogosławione i pełne kolegium wciąż będące jednym lekarzem — skoro bierzesz pod obrady to szczere wyznanie, moja sprawa nie jest skazana na klęskę, nie zadekretowano mojej ruiny. I skoro wasza narada zakończy się spisaniem, skoro odsyłacie mnie do słowa spisanego, myślicie o moim uzdrowieniu. Ty, Boże, we wszystkim trzymasz się własnych ścieżek, a działasz otwarcie, zrozumiale, dobitnie, tudzież za pośrednictwem księgi. Pierwszą z twoich ksiąg jest Księga Życia, dla Ciebie nigdy niedomknięta, dla nas niecałkiem otwarta. Jako druga idzie Księga Natury, w której odcisnąłeś swój obraz, jakkolwiek pod zasłoną mętniejszą niż mrok i wśród odbić. Trzecią z ksiąg są Pisma, gdzie nakreśliłeś wszystko na kartach Starego Testamentu, a potem zapaliłeś nam lampę Nowego, abyśmy mogli odczytać. Do tych trzech dodałeś księgę sprawiedliwych i użytecznych praw (ustanowili je ci, którym powierzyłeś twój lud). Do tych z kolei — książeczki do nabożeństwa, które są przyjaciółmi od serca (od kieszonki na piersi) naszych sumień oraz księgi poświęcone poszczególnym grzechom. Na koniec zaś dodasz „księgę o siedmiu pieczęciach, którą tylko Baranek zabity godzien jest otworzyć” [...] Jeśli więc, z woli twojej, mam zostać zapisany w wymienionych księgach — zapisany na nowe odczytanie, na nowy sąd — gorączka może okazać się tylko uczuciem palenia w dłoni i wówczas będę ocalony: jednak nie dzięki własnej księdze, sumieniu, ani innym księgom niż pierwsza i ostatnia z twoich ksiąg — Księga Życia oraz księga Baranka i jego krwi przelanej za mnie (s. 281–282).

Wydaje się, że tego medycznego podtekstu słowa „the bill” nie dostrzegł, a przynajmniej nie uwypuklił żaden z tłumaczy *Medytacji* Donne’a. Stosunkowo najbliższy takiego przekładu był Johannes Grindal, lecz zastosowany przez niego ekwiwalent brzmi poważnie i apokaliptycznie, bez odcie-

nia ironii. Również „списки” Niestierowa raczej nie mogą nawiązywać do listy zaleceń lekarskich. Pozostali tłumacze tym bardziej nie zasygnalizowali związku łączącego u Donne’a Księgę Życia z receptą — przede wszystkim dlatego, że staje się on widoczny w wymówce dziewiątej, a przekłady *Medytacji* na języki romańskie są pozbawione zarówno wymówek, jak i modlitw.

3.3.4. Madejowe łoże w przekładzie na języki obce

W tekście *Medytacji* Johna Donne'a jednym z najważniejszych obrazów poetyckich jest makabryczny dla nas motyw tortur. Prawdziwy rozkwit tego rodzaju praktyk w Europie przypadł bowiem nie na średniowiecze, lecz na okres po 1532 roku, gdy ukazała się osławiona *Constitutio Criminalis Carolina*³⁵⁸. Ten niesłychanie wpływowy kodeks karny Rzeszy Niemieckiej stał się, tylko częściowo wbrew intencjom twórców, odskocznią dla najpaskudniejszych praktyk sądowniczo-penitencjarnych. Sprowadzały się one do tego, że wymuszanie torturami zeznań walnie skracało, a z reguły całkiem zastępowało, proces dowodowy, w ślad za czym szły wymierne oszczędności dla sądów, a zmniejszały się wymagania dotyczące prawnych kompetencji sędziów. Dopiero Oświecenie postanowiło odesłać tortury do lamusa jako metodę wydobywania zeznań, która jest nieskuteczna i hańbiąco niehumanitarna.

Już na samym początku *Devotions upon Emergent Occasions*, w pierwszej medytacji, pada następujące stwierdzenie: „[...] we doe not onely die, but die upon the Rack, die by the torment of sicknesse [...]”³⁵⁹. Bardzo istotną trudność tłumaczeniową stanowi tutaj nazwa narzędzia mąk, którą przywołuje autor, zwłaszcza jego wieloznaczność oraz związki z szerszym kontekstem całego dzieła.

Według OED angielski wyraz „rack” może oznaczać „ruinę, spustoszenie”. Wchodzi zwłaszcza w skład idiomu „go to (w)rack and ruin” lub „fall to (w)rack and ruin” — podupaść, popaść w ruinę. Otóż w tekście

³⁵⁸ T. Maciejewski: *Narzędzia tortur, sądów bożych i prób czarownic*. Koszalin: Miscellanea 1997, s. 13–16.

³⁵⁹ J. Donne: *Devotions upon Emergent Occasions...*, s. 7.

Donne'a bardzo często znajdziemy wyraz „ruine” na określenie wyniszczającej choroby, a siedemnastowiecznym czytelnikom musiał on przywoływać na myśl także pełną postać przytoczonego idiomu, tak jak na początku medytacji dziewiątej:

O, jakże wielokształtną i zawiłą rzeczą bywa ruina i zniszczenie [ruine and destruction], jak kaprysi, jak wciąż odmienia swą postać! Bóg ukazał Dawidowi jej trzy oblicza — wojnę, głód i zarazę. Szatan, odłożywszy na bok te trzy, sprowadził ogień z nieba i wicher z pustkowi. Gdyby zastąpić ruinę [ruine] chorobą [sickness], okazałoby się, że najwięksi mistrzowie w tej dziedzinie ledwie potrafią doliczyć się wszystkich chorób, nie mówiąc już o ich nazwaniu (s. 278).

Z drugiej strony „rack” ma znaczenie gęstej chmury lub wędrującego tumanu mgły, co ludziom epoki króla Jakuba niewątpliwie kojarzyło się z zasępieniem charakterystycznym dla melancholii — a tę właśnie chorobę przypisuje sobie Donne. W pierwszej medytacji mówi on wyraźnie o zadawaniu sobie samemu tortur:

Tortura choroby na tym polega, że giniemy, nie znajdując ukojenia w śmierci, że nie możemy doczekać męki, która już dawno nadeszła: nasze obawy i przeczucia wieszczą przyszłe tortury i sprowadzają śmierć, nim śmierć wreszcie się zjawi. [...] A może człowiek jest światem dla siebie z jednego tylko powodu: albowiem ma on nie tylko zdolność zniszczenia i ścięcia samego siebie, lecz i potrafi przeczuć własną egzekucję — wszak towarzyszy chorobie, wyprzedza chorobę, swoją smutną obawą zmniejsza siłę lekarstw i jakby jątrzył ogień, spryskując rozgrzane węgle, zdaje się płomień gorączki owijać w chłodną melancholię? Bez naszej pomocy gorączka postępowałaby wolniej, jej praca (czyli spustoszenie) nie przebiegałaby równie gładko. Sztuczną chorobę naszej melancholii wsączyliśmy w naturalną, w naszą nienaturalną gorączkę (s.229).

O powyższym znaczeniu słowa „rack” powiem jeszcze dokładniej, analizując jego rosyjski odpowiednik, jaki zastosował Anton Niestierow — ma ono bowiem nieoczekiwany i kompletnie dziś nieczytelny związek z jednym ze zjawisk astralnych, o których mówi Donne.

Jakie jednak było pierwsze skojarzenie współczesnych angielskiego kaznodziei na dźwięk słowa „rack”? Wyraz ten jest przede wszystkim bardzo ogólnym pojęciem, które oznacza ażurowy stelaż. W przeciwieństwie do solidnej półki denotuje on konstrukcję z prętów czy deseczek pełną konstrukcyjnych nieciągłości, taką jak stojak na wino albo suszarka do naczyń kuchennych. Za czasów Donne’a słowo to odnosiło się jednak zwłaszcza do rodzaju ramy czy rusztowania, na którym kładziono skazańca, przywiązywano mu nogi i ręce do kołowrotu i stopniowo rozciągano, aż do wypadnięcia kończyn ze stawów i zerwania mięśni, ścięgien i więzadeł, co powodowało potworny ból. Najbliższym polskim jego odpowiednikiem byłby zatem idiom „Madejowe łoże”, wzięty z ludowej baśni, w której krwawy zbójca rozpoczyna pokutę, ujrzawszy w piekle uszykowane dla siebie łóżko nabijane nożami i gwoździami.

Dalsze partie *Devotions upon Emergent Occasions* zawierają natrętnie powtarzające się tropy myślowe ściśle związane z fizycznym obrazem tej tortury. Po pierwsze, dla Donne’a choroba skazująca na przymusowy pobyt w łóżku nosi wszelkie cechy rozpięcia delikwenta na łożu mąk przez oprawców i ich pracy, w ślad za którą ofiara doznaje strasznego rytmu kurczenia się i rozciągania. Ów rytm może dotyczyć sfery fizycznej, tak jak w trzeciej medytacji:

Dziwne to kajdany na stopach, dziwne okowy na rękach: coś krępuje ręce i nogi tym mocniej, im luźniejsze stają się więzy ciała, a w miarę rozprężania się ścięgien i więzadeł kończyny przestają pełnić swe zadania (s. 239),

jeszcze częściej jednak odnosi się do faktu, że godność człowieka wykazuje według Johna Donne’a wręcz namacalną rozciągliwość i skłonność do puchnięcia wskutek pychy i zdrowia. Choroba natomiast powoduje gwałtowne

skurczenie się tej rozdętej powłoki. Znakomicie pokazuje to początkowy i końcowy fragment czwartej medytacji:

Człowiek składa się z liczniejszych części i segmentów niż świat; porusza go więcej trybików. Gdyby wszystkie te części rozszerzyć i rozciągnąć wewnątrz istoty ludzkiej, tak żeby rozmiarami dorównały swoim odpowiednikom ze świata, okazałoby się, że człowiek jest olbrzymem, a świat karłem — świat byłby zaledwie mapą, a człowiek światem. Gdyby każda z naszych żył osiągnęła szerokość rzeki, każde ścięgno — grubość żyły kruszcu, leżące na sobie warstwy mięśni — wysokość wzgórz, kości zaś — rozmiar kamieniołomów, taki glob człowieczy nie mógłby się poruszać w eterze, dla takiej gwiazdy firmament okazałby się nader ciasny [...] (s. 244)

Wróć zatem do swojego rozważania i zmniejsz proporcje. Cóż zostało z rozległości i skali człowieka, kiedy on sam skurczył się i wyniszczył tak, że jest garścią prochu? Cóż pozostało z myśli człowieka, które wzbijały się pod niebiosa, które przenikały mrok tajemnic, gdy on sam zabrnął w ciemnotę i bezmyślenie grobu? (s. 246).

Nieuchronny efekt użycia katowskiego łoża — wypadnięcie kończyn torturowanego człowieka ze stawów — ma w piątej wymówce *Devotions* Donne'a pewnego rodzaju biblijny prototyp, postać starotestamentowego Jakuba:

Czy zapomniałem, że i do mnie odnosi się historia Jakuba, który dopiero w miejscu odosobnionym spotkał Boga — lecz wtedy Bóg z nim walczył i wybił mu biodro ze stawu? Czy zapomniałem, że kiedy przyjaciele i lekarze porzuca człowieka, jest on wydany na pastwę Boga i Bóg mocuje się z tym Jakubem, z tym sumieniem, aż wybije je ze stawu, aż objawi się człowiekowi, ten zaś nie będzie śmiał spojrzeć Bogu w twarz, jak to zuchwale czynił, gdy duchowi i docześni słudzy Pana byli obecni i nieśli mu pociechę? (s. 255).

Skojarzenie tortury z tym akurat bohaterem Księgi Rodzaju jest tym trafniejsze, że łoże do rozciągania skazańca było fizycznie podobne do drabiny, która akurat biblijnemu Jakubowi się śniła. W języku niemieckim tego rodzaju narzędzie mąk nazywano właśnie drabiną czy drabinką (*leiter*).

Medytacja dziesiąta w *Devotions upon Emergent Occasions* opisuje z kolei stawianie diagnozy przez lekarzy jako wydobywanie na torturach zeznań z choroby, niczym tajników sprzysiężenia z pojmanego spiskowca:

[...] dwadzieścia buntowniczych bębnow czyni mniejszy hałas niż kilku spiskowców szepczących po kątach. Nie działa, ale podkop poważniej uszkadza mur. Od tysiąca wrogów, którzy wygrażają, groźniejsza jest garstka związana przysięgą milczenia. [...] choroby cielesne, między innymi moja: puls, pot i uryna sprzysięgły się i milczą, nie chcą zdradzić ciężkiej choroby jakimś znakiem. Wiodę nienaruszone hufce — czuję w sobie krzepę. Zaopatrzenie wciąż przybywa — nie widzę, żeby w mój apetyt zakradał się wstręt. Moich dowódców nikt nie zwiódł ani nie przekupił — nic nie zamąca mi władz umysłowych. Jednak lekarze zauważają, a ja wyczuwam, że niepostrzeżenie, na przekór zmysłom, choroba zdobywa pole. Założyła we mnie królestwo, cesarstwo, i z całą pewnością ma własne *arcana imperii*, tajemnice stanu, na których oprze swoje posunięcia i których będzie strzec przed ujawnieniem. Wszelako sędzia pokoju dysponuje łożem tortur, aby przeciwdziałać podobnym spiskom w państwie. Lekarze również mają biegłych do walki z ledwo widocznymi chorobami; teraz ich zatrudniono (s. 285).

Ten sam motyw powtarza się w Medytacji trzynastej, gdy mowa o działaniu leczniczych kordiałów:

W przypadkach spisku większy pożytek mamy z zeznań dobrowolnych niż z pozyskanych na łożu tortur. Oznaki choroby wolno uznać za pocieszające, ilekroć mamy do czynienia ze schorzeniem, w którym natura sama przyznaje się do winy i ujawnia tajniki sprzysiężenia. Gdy jednak zeznania wyciągamy z niej mocą kordiałów, jesteśmy niby oprawca napinający łoże tortur — wprawdzie potrafimy rozeznąć złe zamiary męczonogo, nie zdołamy wszakże stwierdzić, ile tych zamiarów jeszcze skrywa jego serce, mimo że wykrzyczał zeznania. Jesteśmy pewni jego zdrady, ale nie skruchy. Wiemy o nim, ale nie znamy jego współników (s. 304).

Natomiast na początku medytacji dziewiątej, gdzie lekarze dopiero zaczynają stawianie diagnozy, Donne oddaje położenie pacjenta w jeszcze drastyczniejszy sposób: jako położenie się na stole sekcyjnym i własnoręczne otworzenie się („I dissected myself”³⁶⁰) przed medykami.

³⁶⁰ J. Donne: *Devotions upon Emergent Occasions...*, s. 45–46.

Przytoczony fragment dziesiątej *Medytacji* zestawia ze sobą dwa poetyckie obrazy — tortur przez rozciąganie i działań armii w polu. Nie jest to przypadek. Otóż wymówka szesnasta przynosi nader zaskakującą wizję życia ludzkiego jako przemarszu wojska:

Człowiek, który jest światem, zawiera w sobie wszystkie rzeczy świata. Jest on armią, a kiedy armia maszeruje, jej awangarda może stanąć na noc tam, gdzie tyły dotrą następnego dnia. Człowiek rozciąga się: naprzód idą jego działania, za nimi przykład — najpierw to, co sam robi, potem to, czego innych naucza. Podobnie wszystkie rzeczy dotyczące człowieka, również wspomniane dzwony: wczoraj ich dźwięk przeprowadzał z tego świata awangardę człowieka, jego duszę, a dziś wprowadza jego tyły, ciało, do Kościoła i nie ustaje nawet po wprowadzeniu, aby zmarły — jako użyteczna nauka — wprowadził się do mnie (s. 324).

Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że w strukturze *Devotions upon Emergent Occasions* cztery Medytacje (XV–XVIII) są wyraźnie skontrastowane z pięcioma wcześniejszymi. O ile bowiem Medytacje IX–XIV przedstawiają gwałtowną i skuteczną walkę przeciw chorobie z perspektywy lekarzy, następujące po nich cztery Medytacje, poświęcone bezsenności i dzwonom, mówią o odczuciach samego pacjenta (czemu towarzyszy zmiana osoby na pierwszą w łacińskich tytułach), który skwapliwie oczekuje nie wyzdrowienia, ale własnej śmierci, jako bramy do wiecznego życia. Azatem Donne nie tylko kojarzy w *Medytacjach* obraz tortury przez rozciąganie członków z symptomami swojej choroby i z działalnością lekarzy, ale znajduje dla niego egzystencjalną przeciwwagę w rytmie ludzkiego życia pojmowanym jako marsz ku wieczności. Przytoczone skojarzenie z przemarszem armii ma bowiem ścisły związek z pojęciem Kościoła wojującego („militant church”), które pojawia się w tekście *Medytacji*.

Wiedząc to wszystko, tłumacz powinien za wszelką cenę starać się znaleźć taki ekwiwalent słowa „rack”, w którym zachowane byłyby fizykal-

ne cechy narzędzia kaźni do rozciągania skazańca (równoczesne odniesienie do chłodnego, melancholicznego oparu i podupadania wydaje się niemożliwe do osiągnięcia i żaden z analizowanych tłumaczy nie idzie w tym kierunku). Tylko taki odpowiednik pozwala bowiem utrzymać skomplikowaną sieć znaczeń i specyficzny tok wyłaniania się sensu angielskiego oryginału. Tymczasem przekład francuski Francka Lemonde oddaje „rack” szeregiem abstrakcyjnych, bardzo ogólnych pojęć „supplice” (tortury, męczarnia) „tourment” i „torture” (tortury). Podobnie czyni hiszpańska tłumaczka Asención Cuesta, u której znajdziemy „suplicio” (tortura, kaźń) i „tortura”, oraz portugalski tłumacz Fabio Cyrinho stosujący prosty wariant „tortura”. Pozostali dwaj tłumacze na język hiszpański, Alberto Girri oraz Andrea Rubín, są bardziej precyzyjni. Użyty przez nich zwrot „potro de tormento” i „potro de tortura” oznacza dosłownie „żrebaka”, czyli naszą rodzimą „kobyłkę” do tortur i przywołuje na myśl potoczną nazwę narzędzia mąk w typie madejowego łoża, które wskutek wielowiekowej działalności inkwizycji utrwaliło się w języku hiszpańskim na tyle mocno, że do dziś przenośnie oznacza w nim okropną męczarnię. Johannes Grindal natomiast przełożył termin Donne’a dość bezbarwnym słowem „pijn-banck” (dosłownie: ława cierpień), którego zakres znaczeniowy właściwie pokrywa się z oryginałem.

Niewątpliwie najciekawszym przypadkiem tłumaczenia jest jednak ekwiwalent rosyjski, zastosowany przez Antona Niestierowa. Otóż Niestierow przełożył frazę „we die upon the Rack” zwrotem „мы умираем на дыбе”³⁶¹. Rosyjska „дыба” niewątpliwie odnosi się do procesu bolesnego rozciągania skazańca i zwłaszcza dziś, w dobie oddziaływania zachodniej popkultury, która narzuca wszystkim te same skojarzenia wizualne, może

³⁶¹ J. ДОНН: *По ком звонит колокол...*, s. 32.

kojarzyć się z poziomym łożem czy ławą katowską zaopatrzoną w kołowrót. Niemniej w języku rosyjskim, zwłaszcza w starszych jego pokładach, dość silnie utrwalił się również jej obraz jakościowo odmienny. *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*³⁶², potężna (86 tomów i dodatki) encyklopedia rosyjska z przełomu dziewiętnastego i dwudziestego stulecia, podaje, że jeszcze w średniowieczu pojęcie to było zbieżne z polskimi dybami, do których wsadzano przestępcę, aby go ośmieszyć i unieruchomić. Ale w późniejszym okresie zaczęło na wschodzie oznaczać daleko bardziej okrutny rodzaj kary. Naoczny świadek z epoki, Grigorij Karpowicz Kotoszychin (ok. 1630–1667), autor książki, którą tytułuje się współcześnie *О России в царствование Алексея Михайловича* (*O Rosji za panowania cara Aleksego Michajłowicza*)³⁶³ tak opisuje kaźń z użyciem dyby:

A wszelkich złodziei czekają męki: zedrą z takiego koszulę, zwiążą mu ręce z tyłu, poniżej dłoni, rzemieniem — a rzemień ten obszyty jest wojłokiem — i podciągną do góry na szubienicy, a nogi jego zwiążą rzemieniem. Jeden z oprawców nastąpi nogą swoją na rzemień i tak złodzieja odciągają, aż ręce jego staną prosto naprzeciw głowy i precz wyjdą ze stawów. Potem kat od tyłu zacznie go raz po raz smagać batogiem po plecach, a w czasie wojennym liczba uderzeń dochodzi do trzydziestu lub czterdziestu³⁶⁴.

³⁶² Дыба: Elektroniczna wersja hasła w słowniku Brokhausa i Efrona <[https://ru.wikisource.org/wiki/ %D0% AD% D0%A1%D0%91%D0%95/%D0%94%D1%8B%D0%B1%D0%B0](https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%AD%D0%A1%D0%91%D0%95/%D0%94%D1%8B%D0%B1%D0%B0)> (10.02.2015).

³⁶³ Zob. H. Łaskiewicz: *Правилие государство свое тихо и благополучно...* Grigorij Karpowicz Kotoszychin o władzy w Carstwie Moskiewskim pierwszych Romanowów. Lublin: Wydawnictwo KUL 2007. Kotoszychin nie zatytułował sam swojego dzieła. Napisał je między 1666 a 1667 rokiem w Sztokholmie. Praca powstała na zamówienie władz Szwecji, do której autor uciekł — prowadził bowiem wcześniej działalność szpiegowską na rzecz tego państwa pracując w carskiej kancelarii i mógł obawiać się przykrych skutków wykrycia. Jego życie miało tragiczny finał, ponieważ wkrótce po ukończeniu zamówienia w stanie nietrzeźwym dopuścił się zabójstwa i został ścięty.

³⁶⁴ Г.Котошихин: *О России в царствование Алексея Михайловича*, изд.3, Санкт Петербург 1884, s. 129 — przekład mój. Zob. też J.B. Le Prince: *Supplice du grand knout* (ca. 1765) <www.commons.wikimedia.org/wiki/File:Jean-Baptiste_Le_Prince,_Supplice_du_grand_knout%28c.P_1765%29.png> (15.03.2015). Rycina francuskiego artysty przedstawiająca karę dyby połączoną z batożeniem skazańca powstała w połowie XVIII stulecia. Jest ona wiernym graficznym potwierdzeniem przekazu Kotoszychina.

Widać tutaj wyraźnie, że w dawnej Rosji skazańca rozciągano w pozycji pionowej, a nie poziomej i tego rodzaju skojarzenie jest nadal w języku rosyjskim silne, skoro nawet stosowny artykuł w rosyjskiej *Wikipedii* czyni wyraźne rozróżnienie między zachodnioeuropejską a starorosyjską metodą tortur przez rozciąganie członków, nazywając tę pierwszą terminem „дыба-ложе” zamiast prostej „дыбы”³⁶⁵. Tymczasem w przekładzie dzieła Donne’a bardzo ważne jest oddanie w tym wypadku orientacji poziomej torturowanego, gdyż tylko dzięki niej czytelne będzie skojarzenie narzędzia tortur z łóżkiem, w którym spoczywa chory.

Z drugiej jednak strony w *Devotions upon Emergent Occasions*, w trzeciej wymówce, znajduje się następujący fragment:

Jutro być może zsunę się piętro niżej, na podłogę — lico ziemi, a dnia następnego jeszcze o jedno piętro, do grobu — łona ziemi. Chwilowo Bóg zawiesił mnie pomiędzy niebem a ziemią, niczym meteor. Materia cielesna jest mi kłoda, więc nie wzlatuję do nieba, lecz że dusza niebiańska mnie dźwiga, nie mogę spocząć na ziemi. (s.241).

Opisany obraz zawieszenia między niebem a ziemią może odnosić się do stosowanego również na zachodzie siedemnastowiecznej Europy wariantu opisywanej tutaj tortury. Mianowicie chodzi o tak zwane wahadło, gdzie ofiarę podciągano do góry w sposób podobny do tego, jak to opisywał Kotoszychin, a do jej nóg przymocowywano duże ciężary³⁶⁶. Taka interpretacja znajduje nader subtelne potwierdzenie w przytoczonym tekście angielskim. Otóż według komentarza Anthony’ego Raspy meteor w ówczesnych teoriach astronomicznych opisywano jako poruszającą się mieszaninę waporów

³⁶⁵ Дыба < ru.wikipedia.org/wiki/Дыба > (26.03.2015).

³⁶⁶ T. Maciejewski: *Narzędzia tortur...*, s. 63. Wbrew temu, co pisze autor, tortura ta mogła łatwo doprowadzić do poważnych obrażeń i śmierci, zwłaszcza jeśli ofiary nie podciągnięto wystarczająco powoli, albo jeśli wręcz zrzucano ją z podwyższenia, aby bardziej cierpiała. Por. A. Łyjak: *Dawne narzędzia kar i tortur*. Kraków: Wydawnictwo PiT 1998, s. 68.

wody i wyziewów ziemi³⁶⁷. Donne mógł więc w tym przypadku wykorzystać wieloznaczność wspomnianego już znaczenia słowa „rack”: jako narzędzia męki i jako wędrującego oparu mgły. Rosyjska „дыба” okazuje się zatem w tym przypadku daleko bliższym i precyzyjniejszym ekwiwalentem użytego w oryginale wyrazu, świetnie oddającym jego stan faktyczny i to w wielu miejscach dzieła — również takich, gdzie fizyczny obraz tej tortury jest powiązany z biblijnym i astronomicznym kontekstem.

3.4. Wnioski

Przekład dawnych pojęć medycznych, alchemicznych i prawniczych w *Devotions upon Emergent Occasions* oraz w *Death's Duell* Johna Donne'a jest skrajnie trudnym zadaniem, przede wszystkim dlatego, że pojęcia te stanowią część bardzo złożonej sieci strukturalnej całego utworu. Ponadto estetyczna specyfika obu analizowanych dzieł wymaga, aby dobierać ekwiwalenty silnie substancjalne i mające swoje namacalne odpowiedniki w rzeczywistości. Wymaga to od tłumacza wyjątkowej wrażliwości na stan faktyczny oryginału, na zawarte w nim słowne gry i na tok odsłaniania się jego sensu, co nie jest łatwe, jeśli wziąć pod uwagę upływ czterech stuleci od czasu śmierci Donne'a i rewolucję społeczno-naukową oraz czysto literacką, jaka miała wówczas miejsce. Z wyzwaniem tym Olga Siedakowa i Anton Niestierow poradzili sobie stosunkowo lepiej niż inni tłumacze, aczkolwiek i im przydarzały się nieuniknione błędy — czasem, jak w wypadku Siedakowej,

³⁶⁷ J. Donne: *Devotions upon Emergent Occasions...*, s. 133.

wynikłe z nadmiaru rewerencji wobec świętości poruszanych przez Donne'a zagadnień.

Trud rosyjskich tłumaczy *Medytacji* i *Alembiku śmierci* Donne'a jest mimo wszystko godny podziwu. Język, na który tłumaczyli, jest przecież skrajnie odmienny od angielszczyzny pod względem gramatycznym i słownikowym. Nade wszystko zawiera on raczej niewiele rdzeni łacińskiego pochodzenia, na których oparta jest właściwie cała bardziej wyrafinowana warstwa angielskiego słownictwa. Ich wszechobecność w językach romańskich z pewnością powinna była ułatwić tłumaczom hiszpańskim czy francuskim zadanie przekładu dzieł Donne'a, najczęściej jednak bywało przeciwnie i górę brały u nich banalne tendencje generalizujące, niekiedy oparte jeszcze na zwodniczym i prowadzącym na manowce podobieństwie brzmieniowym oryginału i pozornie dobrych ekwiwalentów; a już decyzji o okrojeniu *Medytacji* o dwie trzecie, w ślad za którym bezpowrotnie ginie cała sieć znaczeniowa oryginału, nie sposób obronić.

Warto nadmienić, że rosyjski przekład *Alembiku śmierci*, jaki sporządziła Olga Siedakowa, wyróżnia się wrażliwością na występujące w angielskim oryginale aliteracje; w niektórych miejscach tłumaczka próbuje je nawet z sukcesem naśladować. Warto tę cechę podkreślić, ponieważ aliteracja najłatwiej ginie w tłumaczeniu i przeważnie bywa poświęcana na rzecz oddania stanu faktycznego. Tymczasem u Donne'a miewa ona doniosłe znaczenie teologiczne: jest tak chociażby w zdaniu otwierającym *Death's Duell*. Dostrzeżenie tego znamionuje oczywiście klasę tłumacza.

KONKLUZJE

Wkrótce po śmierci Johna Donne'a jego utwory zaczęły spotkać się z coraz głębszym niezrozumieniem angielskich czytelników. Doprowadziło to wreszcie do niemal całkowitego zapomnienia poety: jeśli pamięć o Donne przetrwała w osiemnastowiecznej i dziewiętnastowiecznej Anglii, to głównie na skutek jego konwersji z katolicyzmu oraz kaznodziejskich talentów, których wydrukowane owoce znajdowały jakieś praktyczne zastosowanie w protestanckim kraju; jak na ironię, powolny renesans popularności Donne'a w Anglii rozpoczął się tam nie od nowego odczytania jego dzieł, lecz od rozpowszechnienia się lektury jego słynnej biografii, którą jeszcze w siedemnastym stuleciu sporządził Izaak Walton, usiłujący zaprezentować Donne'a jako protestanckiego świętego³⁶⁸.

Donne zapłacił w ten sposób za bezkompromisowość własnej poetyki. Ze wszystkich poetów, których od czasów kąśliwej uwagi Johna Drydena³⁶⁹ określa się mianem metafizycznych, jest on bez dwóch zdań najbardziej skomplikowany pod względem faktury dzieła. W jego twórczości splotły się bowiem nie tylko wpływy włoskiego i hiszpańskiego konceptyzmu, ale także inne, równie ważne źródła. Donne był konwertytą z katolicyzmu, a jego nadzwyczaj ciekawe koneksje rodzinne, w tym ściśle związki z jezuitami, umożliwiły mu odebranie wyjątkowo rozległego i starannego wykształcenia, które skupiało się wokół zagadnień prawa kanonicznego i chrześcijańskiej apologetyki. To zaciążyło na całej jego twórczości, sprawiając, że bar-

³⁶⁸ Zob. D. Haskin: *Donne's Afterlife*. W: *Cambridge Companion to John Donne*. Red. A. Guibbory. Cambridge: Cambridge University Press 2006, s. 233-247.

³⁶⁹ Tamże, s. 235. Dryden zarzucił Donne'owi, że nasyca satyrę i poezję miłosną elementami metafizyki i filozofii, podczas gdy w takich utworach nie ma dla nich miejsca. Jakkolwiek nie był w tym względzie pierwszy, to właśnie jego opinia, a w ślad za nią użyteczna łatka, się przyjęła.

dzo wcześniej odrzucił model prostszej i lżejszej literatury, literatury o mniej gęstej budowie wewnętrznej, pozbawionej zawichości i drugiego dna. Fascynacja słowem biblijnym jako językiem symbolicznym, językiem o wielu warstwach i ukrytych znaczeniach, która przebija z zachowanych kazań Donne'a, pozwala na zaryzykowanie tezy, że jego głębinowy model poezji i prozy ma może mniej wspólnego z konceptyzmem, natomiast jest zuchwałą próbą przeniesienia na grunt literatury, w tym poezji miłosnej, zasad egzegezy Pisma Świętego. Paradoksalnie łączy się to z fascynacją Donne'a alchemią, jako językiem *par excellance* symbolicznym i hermetycznym: jako specyficznym odpowiednikiem Biblii. Należy przy tym pamiętać, że najśłynniejsze książki alchemiczne wydawano w siedemnastym wieku w formie emblematycznych traktatów, gdzie niejednoznaczny, zagadkowy tekst stanowił integralną całość ze skomplikowanymi rycinami. Późne dzieła prozatorskie Donne'a, takie jak *Devotions upon Emergent Occasions*, a zwłaszcza *Death's Duell*, przypominają literacki emblemat przez swoją wyjątkowo misterną strukturę, w którą wpisane zostało skomplikowane przesłanie teologiczne. Pod tym względem właściwie tylko słynny tom *The Temple* George'a Herberta zbliża się do poziomu i sedna poetyki Donne'a. Dla jego współczesnych i dla angielskich poetów klasycystycznych, takich jak Dryden, taka metoda literacka była oczywiście zbyt radykalna i niezrozumiała.

Przed tym problemem nieuchronnie staje każdy współczesny tłumacz *Medytacji* i *Alembiku śmierci* Donne'a. Bez dogłębnych studiów nad kształtem literackiego i teologicznego dorobku autora i bez drobiazgowej lektury obu wspomnianych dzieł po prostu nie sposób przełożyć ich dobrze. Świadectwem tego są ułomne i powierzchowne tłumaczenia *Devotions* na języki romańskie albo niemiecki przekład *Death's Duell*, których tłumacze

ewidentnie nie rozumieli, z jak trudnym i wielowarstwowym tekstem mają do czynienia.

Szczególnego rodzaju probierzem jakości tłumaczeniowej w *Medytacji* i *Alembiku śmierci* Donne'a są te fragmenty analizowanych dzieł, gdzie siedemnastowieczny autor odwołuje się do przestarzałych z dzisiejszego punktu widzenia pojęć alchemicznych, medycznych i prawniczych. Ich właściwe zrozumienie i znalezienie ekwiwalentu, w którym zachowany byłby zarówno stan faktyczny oryginału, jak i jego estetyka i struktura, stanowiły potężne wyzwanie. Pod tym względem na tle innych wyróżniają się przekłady rosyjskie. Anton Niestierow i Olga Siedakowa, mimo nieuniknionych drobnych błędów, stworzyli bowiem tłumaczenia kompletne, rzetelne i bliskie intencjom samego Donne'a.

Устаревшие языковые коды в русском переводе
Обращений к Господу в час нужду и бедствий Джона Донна

Резюме

Джон Донн — это не только знаменитый метафизический поэт, но и один из величайших создателей английской прозы семнадцатого века. Его литературные произведения принадлежат к различным жанрам: это прежде всего письма, проповеди и политические и религиозные эссе. Среди них наиболее важными являются два литературные произведения которые относятся к проблемам страдания, смерти и спасения. Первое из них — *Обращения к Господу в час нужду и бедствий*, то есть литературное описание серьезной болезни Донна, которая травила его в 1623 году. Второе — последняя проповедь автора, изданная посмертно под названием *Схватка смерти* в 1632 году.

Как *Обращения к Господу*, так и *Схватка смерти* были переведены на многие европейские языки, в частности на испанский, голландский, французский, итальянский, немецкий и русский. Большинство этих переводов опубликовано в течении последних двадцати лет. К сожалению, переводчики соответствующих произведений Донна весьма часто переводят его тексты поверхностно, потому что они не понимают их сложной структуры и того как в этой структуре скрыты смысл всего произведения. Кроме того Донн в большом масштабе использует устаревшие понятия из области алхимии, гуморальной медицины и феодального законодательства. В сегодняшнее время эти понятия непонятны читателям. Однако, если они будут переведены с помощью

абстрактных и генерализирующих терминов, с целью большей доступности текста, результатом такого решения окажется уничтожение структурной сети значений всего произведения. Только с виду это может казаться неизбежным и незначительным. Все понятия в тексте *Обращений к Господу* и *Схватки смерти* часто возвращаются, и из их новых вариаций постепенно возникает сотериологический смысл, основанный на главном принципе протестантизма, то есть на спасении чистой верой. Другими словами, эта структурная сеть — очень важный элемент эстетического и догматического слоя анализируемых произведений Джона Донна. Русские переводчики этих текстов в противоположность переводчикам на романские языки — видят эту проблему. Потому и их переводы обычно являются лучшими, чем остальные. Однако Ольга Седакова становится перед специфической проблемой, когда она переводит фрагменты *Схватки смерти*, в которых Донн неожиданно является дерзким и его текст приближается к границе кощунства.

Настоящая диссертация посвящена вопросам, связанным со стратегиями трансляции устарелых алхимических, медицинских и юридических понятий в *Обращениях к Господу* и *Схватке смерти* Донна. Анализ относится в первую очередь к русскому переводу *Обращений*, сделанному Антоном Нестеровым, и к русскому переводу *Схватки смерти* Ольгой Седаковой. Другие переводы приводятся лишь только для сравнения, главным образом потому, что все переводы *Обращений к Господу* Донна на романские языки — неполные. В узком смысле они лишены увещаний и молитв то есть двух из трёх частей оригинального текста. Эти части казались переводчикам слишком религиозными а по-

тому и неинтересными для современных читателей. С другой стороны, весьма интересен для сравнения — полный голландский перевод, сделанный Йоханнесом Хриндалом в середине семнадцатого века. Это связано с тем, что Хриндал и Донн жили в ту же эпоху.

Анализ текста переводов опирается на двух переводоведческих теориях. Первой из них является теория эквивалентного эффекта китайского переводоведа Джина Ди, который на протяжении многих лет был сотрудником Юджина Найды и творчески преобразовал его теорию динамической эквивалентности, чтобы она распространилась не только на перевод Библии но также на перевод литературных произведений, где самой важной оказывается проблема сохранения действительного состояния и эстетических черт оригинального текста. Кроме Джина Ди, анализ отсылает к работам французского ученого Антуана Бермана. Берман сосредоточился на вопросах тенденций в переводах, ведущих к искажению текста. Однако он умер преждевременно, и его последняя книга — озаглавленная *К науке транслатологии: Джон Донн* — является попыткой создания транслатологической теории, основанной на фундаменте герменевтической философии Мартина Хайдеггера и Поля Рикера. Интересно, что Берман написал эту книгу во время своей смертельной болезни — похоже, как Донн свои *Обращений к Господу в час нужды и бедствий*. Вторая часть книги Бермана содержит анализ стихов и некоторых проповедей Донна о смерти и воскресении. Общей чертой теорий Джина Ди и Антуана Бермана является их уважение к оригинальному тексту и намерению автора, что противопоставляется пост-структуралистам, для которых нет никаких границ в свободной адаптации.

Первая глава настоящей диссертация посвящена подробному литературоведческому анализу *Обращений к Господу в час нужды и бедствий* и *Схватки смерти* Донна. Сначала обращается внимание на развитие прозы Донна и ее связи с эссе Мишела де Монтень. Затем следует анализ сотериологического смысла в структуре *Обращений к Господу* и того как этот смысл может осложнять возможный перевод. После этого следует ещё анализ *Схватки смерти*, посвященный прежде всего символической структуре этой проповеди и функции алхимических символов в ней. В то же время обсуждаются существующие переводы *Обращений к Господу* и *Схватки смерти* Донна на европейские языки. Во второй главе обсуждаются переводоведческие теории Джина Ди и Антуана Бермана и их пригодность для перевода прозы Донна. В третьей главе содержится анализ того, как в аспекте теории Джина Ди и Антуана Бермана Антон Нестеров, Ольга Седакова и другие переводчики переводят некоторые из алхимических, медицинских и юридических понятий в *Обращениях к Господу* и *Схватке смерти* Донна. Приложение к настоящей работе содержит полский перевод *Обращений к Господу* и *Схватки смерти* Джона Донна, сделанный автором диссертации.

Obsolete Language Codes in the Russian Translation
of John Donne's *Devotions upon Emergent Occasions*

Summary

Apart from being an excellent metaphysical poet John Donne (1572–1631) was also one of the most important and voluminous authors of English prose of the first half of the seventeenth century. His extant prose works comprise Menippean satire, political and religious essays, as well as multiple letters and sermons. Among them the most prominent are two masterpieces. The first of them are *Devotions upon Emergent Occasions*, an unusual treatise on the issues of sickness, death and salvation written as a direct response to the grave illness Donne suffered in 1623; the second is *Death's Duell*, the last sermon preached by Donne and published posthumously in 1632.

Both Donne's *Devotions* and his *Death's Duell* have been translated into multiple European languages, namely into Dutch, Italian, German, Spanish, Portuguese, French and Russian. With few exceptions, all these translations were published in last twenty years. Unfortunately, the translators often underestimate the structural intricacy of Donne's prose works. Actually, in the structure of *Devotions upon Emergent Occasions* and *Death's Duell* John Donne has hidden a deep theological message and therefore to disregard it is to create a superficial translation bereft of the most crucial layer of original meaning. To make things worse Donne frequently uses obsolete alchemical, medical and legal notions, which tempts the contemporary translators to render them with general or abstract equivalents being easier to grasp for the readers. However, in the original English text these notions hardly stand

alone but are bound together making up a meaningful structural net. Each of such notions comes back several times in slight variations, which indirectly but clearly refers to the Christian doctrine of salvation, in particular to its protestant variant of salvation by faith alone. Hence, their proper translation is extremely important to save some deeper aspects of Donne's prose works. In this regard, the Russian translation of *Devotions upon Emergent Occasions* by Anton Niestierow is much better than the other ones. The Russian translation of *Death's Duell* by Olga Siedakowa is also very good and consistent, but Siedakowa has a specific problem with rendering some audacious passages of that sermon in which Donne deliberately stands on the verge of blasphemy.

This dissertation concerns the issues connected with translation of some obsolete alchemical, medical and legal notions which are present in John Donne's *Devotions upon Emergent Occasions* and his funeral sermon *Death's Duell*. The analysis pertains primarily to the Russian translations of the above-mentioned works by Anton Nesterov and Olga Sedakova, respectively. The other translations are presented for comparison, mainly because all the translations of Donne's *Devotions upon Emergent Occasions* into romance languages are incomplete. Their authors decided to translate only meditations and to omit expostulations and prayers as too religious and so uninteresting for the contemporary readers. As a result, their translations lack approximately two third of the original English text and its careful structure was almost entirely lost. On the other hand, the full translation of Donne's *Devotions* into Dutch by Johannes Grindal was published in 1653 and therefore it is a valuable source for the translational analysis: its au-

thor lived in the same era as Donne and the obsolescence of the referred terms and notions was no issue for him.

The translational analysis refers to two translational theories. The first one was the theory of the equivalent effect by the Chinese scholar Jin Di. For many years he has collaborated with Eugene Nida and finally he transformed Nida's theory of formal and dynamic equivalence so that to apply it not only to the translation of the Bible but also to the translation of literary works in which one must face the issue of protection of the state of facts and the fragile aesthetic features of the original text. Apart from Jin Di's, the chosen theories by French scholar and translator Antoine Berman were chosen. Antoine Berman was particularly interested in the problem of deformation and distortion in translation. However, he died prematurely and his last book *Toward the Science of Translation: John Donne* is a very intriguing attempt to make up a serious translation theory based on the hermeneutic philosophy by Martin Heidegger and Paul Ricoeur. Written in the last months of Berman's life, that book bears striking resemblance to the circumstances in which Donne himself had created his *Devotions upon Emergent Occasions*. Its second part directly concerns the analysis of some poems and sermons by Donne on the issue of death and resurrection, among them — *Death's Duell*. The translational theories by Jin Di and Antoine Berman have not much in common, but they both stress the necessity of due respect for the original literary text. As such, they are against the post-structural tendencies in translation which barely recognize any boundaries of the free adaptation.

The first chapter is dedicated to the detailed literary analysis of Donne's *Devotions upon Emergent Occasions* and his *Death's Duell*. The de-

scription of the development of Donne as prose writer and the relationship of his prose works with the genre of essay by Michel de Montaigne is followed by the thorough analysis of the structure of *Devotions upon Emergent Occasions* and the protestant soteriology being its hidden background. Then, the analysis of the emblematic structure of *Death's Duell* and the role of alchemical imagery in it takes place. Apart from that, the first chapter contains the brief description of the available translations of the above-mentioned works. The second chapter presents the translational theories by Jin Di and Antoine Berman and how they can find application in the translation of Donne's prose works. The third chapter comprises the main translational analysis focused on the issue of rendering obsolete medical, legal and alchemical notions present in the *Devotions upon Emergent Occasions* and *Death's Duell* by Anton Nesterov, Olga Sedakova and other translators. In the separate annex the author of the dissertation put his own Polish translation of both referred works by Donne.

BIBLIOGRAFIA

KRYTYCZNE WYDANIA ORYGINALNE DZIEŁ JOHNA DONNE'A

- J. Donne: *Biathanatos. A Modern Spelling Edition with Introduction and Commentary by Michael Rudick and M. Pabst Battin*. New York–London: Garland Publishing 1982.
- J. Donne: *Biathanatos*: Red. E.W. Sullivan II. Newark: University of Delaware Press 1984.
- J. Donne: *The Courtier's Library*. Red. E. Simpson. London: Nonsuch Press 1930.
- J. Donne: *Letters to Severall Persons of Honour*. Red. M.T.Hester. Delmar, New York: Scholar's Facsimiles and Reprints 1977.
- J. Donne: *Devotions upon Emergent Occasions*. Red. J. Sparrow Cambridge: Cambridge University Press 1923.
- J. Donne: *Devotions upon Emergent Occasions: A Critical Edition with an Introduction and Commentary*. Red. E. Savage. Salzburg: Institut für englische Sprache und Literature 1975.
- J. Donne: *Devotions upon Emergent Occasions*. Red. A. Raspa. Wyd. I Montreal: McGills-Queen University Press 1975; wyd. II. Oxford-New York: Oxford University Press 1987.
- J. Donne: *Essayes in Divinity. Edited with an Introduction and Commentary by Anthony Raspa*. Montreal: McGills-Queen University Press 2001.
- J. Donne: *Ignatius his Conlave*. Wstęp i oprac. T.S. Healy, Oxford: Clarendon Press 1969.
- J. Donne: *Paradoxes and Problems*. Red. E. Peters. Oxford: Clarendon Press 1980.
- J. Donne: *Pseudo-Martyr. Edited, with an Introduction and Commentary by Anthony Raspa*. Montreal: McGills-Queen University Press 1993.
- J. Donne: *Selected Letters*. Red. P.M. Oliver. Manchester: Carcanet Press 2002.
- J. Donne: *The Sermons of John Donne*. Vol. X. Red. G. Potter, E. Simpson. Berkeley i Los Angeles: University of California 1953-1962.
- Donne's Prebend Sermons*. Red. J. Mueller. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press 1971.
- J. Shami: *John Donne's 1622 Gunpowder Plot Sermon: a Parallel-Text Edition*. Pittsburg: Duquesne University Press 1996.
- The Complete English Poems of John Donne*. Red. C.A. Patriges. London: J.M. Dent & Sons 1985.
- The Marriage Letters of John Donne at The Folger Shakespeare Library*. Red. M.T. Hester, R.P. Solien, D. Flynn. Washington, DC: The Folger Shakespeare Library 2005.
- The Oxford Edition of the Sermons of John Donne*. Vol. 3. *Sermons preached at the Court of Charles I*. Red. D. Colclough. Oxford: Oxford University Press 2013.
- The Oxford Edition of the Sermons of John Donne*. Vol. 1. *Sermons Preached at the Jacobean Courts 1615-1619*. Red. P. McCullough. Oxford: Oxford University Press 2015.

PRZEKŁADY DEVOTIONS UPON EMERGENT OCCASIONS ORAZ DEATH'S DUELL JOHNA DONNE'A NA JĘZYKI OBCE

- J. Donne: *Aendachtige bedenckingen, op de voorvallende gelegentheden, en besondere trappen in des auteurs sieckte*. Na j. niderlandzki przeł. J. Grindal. Amsterdam: Abram de Wees 1655.
- J. Donne: *Devociones de John Donne*. Na j. hiszpański przeł. A. Girri. Buenos Aires: Ediciones Brújula 1969.

- J. Donne: *Devociones*. Na j. hiszpański przeł. A. Girri. Buenos Aires: Santiago Arcos 2003.
- J. Donne: *Duello della Morte*. Na j. włoski przeł. S. Bigliuzzi. W: J. Donne: *Poesie*. Red i tłum. A. Serpieri, S. Bigliuzzi. BUR rizzoli: Milano 2009, s. 1057-1119.
- J. Donne: *Kazanie Paschalne wygłoszone w katedrze św. Pawła w Londynie w 1628 roku*. na j. polski przeł. A. Klonowicz. „W drodze” 1997, nr 3, s. 44–49.
- J. Donne: *Liriche sacre e profane – Anatomia del mondo – Duello della morte*. Na j. włoski przeł. G. Melchiori. Milano: Mondadori 1994.
- J. Donne: *Liriche sacre e profane. Anatomia del mondo. Duello della morte*. Na język włoski tłum. G. Melchiori. Arnoldo Mondadori: Milano 1983.
- J. Donne: *Meditaciones en tiempos de crisis*. Na j. hiszpański przeł. A. Cuesta. Barcelona: Editorial Ariel 2012.
- J. Donne: *Méditations en temps de crise*. Przeł. na język francuski. F. Lemonde. Paris: Éd. Payot & Rivages 2002.
- J. Donne: *Meditações extraídas das “Devoções para ocasiões emergentes e os distintos estrágios de minha enfermidade”*. Edição bilíngue. Na j. portugalski przeł. F. Cyrino. São Paulo: Editora Landmark 2007.
- J. Donne: *Sonetos. Sacros Aniversarios. Sermón Duelo del Muerte*. Na j. hiszpański przeł. R. Mena Cuevas. Przekład ten jest dostępny tylko w formie elektronicznej, zgodnej z formatem Amazon Kindle. Zawiera on rok wydania (2014), numer ISBN 978-84-617-1432-2 oraz nazwisko tłumacza, natomiast nie podaje ani miejsca wydania ani oficyny wydawniczej.
- J. Donne: *Paradojas y devociones*. Na j. hiszpański przeł. A. Rubín. Valladolid: Cuatro. editiones 1997.
- J. Donne: *Todes Duell*. Na j. niemiecki przeł. T. Martin. Berlin: Druckhaus Galrev 1995.
- Дж. Донн: *Обращения к Господу в час нужды и бедствий. Схватка Смерти, или Утешение души, ввиду смертельной жизни и живой смерти нашего тела*. Na j. rosyjski przeł. А.Нестеров, О. Седакова. W: Дж. Донн: *По кот звонит колокол*. Москва: Aenigma 2004.
- Дж. Донн: *Обращения к Господу в час нужды и бедствий. Схватка Смерти, или Утешение души, ввиду смертельной жизни и живой смерти нашего тела*. Na j. rosyjski przeł. А.Нестеров, О. Седакова. W: Дж. Донн: *По кот звонит колокол*. Москва: Aenigma 2012.

NAJWAŻNIEJSZE POLSKIE ANTOLOGIE POEZJI ZAWIERAJĄCE WIERSZE JOHNA DONNE’A

- S. Barańczak: *Antologia angielskiej poezji metafizycznej XVII stulecia*. I wyd. (drugi obieg) Poznań: Witryna Literatów i Krytyków 1979; I wyd. (oficjalne) Warszawa: PIW 1982; II wyd. Warszawa: PIW 1991; III wyd. Kraków: Wydawnictwo a5 2009.
- J. Donne: *Wiersze wybrane*. Przeł. S. Barańczak. Kraków: Wydawnictwo Literackie 1984.
- J. Donne: *77 wierszy*. Przeł. S. Barańczak. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Fioletowa krowa: antologia angielskiej i amerykańskiej poezji niepoważnej*. Przeł. S. Barańczak. Kraków: Wydawnictwo a5 2007.
- Miłość jest wszystkim, co istnieje: 300 najślawniejszych angielskich i amerykańskich wierszy miłosnych: Antologia*. Przeł. S. Barańczak. Kraków: Znak 1992

- Od Chaucera do Larkina: 400 nieśmiertelnych wierszy 125 poetów anglojęzycznych z 8 stuleci.* Przeł. S. Barańczak. Kraków: Znak 1993.
- J. Pietrkiewicz: *Antologia liryki angielskiej. 1300-1950.* I wyd. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas” 1958; II wyd. Warszawa: Instytut wydawniczy PAX 1987; III wyd. Warszawa: Instytut wydawniczy PAX 1997.
- Poeci języka angielskiego.* Red. H. Krzeczkowski, J. Sito, J. Żuławski. T. 1. Warszawa: PIW 1969, T.1-3. Warszawa: PIW 1969-1974.
- J. Sito: *Poeci metafizyczni.* Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1981.
- J. Sito: *Śmierć i miłość: mała antologia poezji według tekstów angielskich mistrzów, przyjaciół, rywali, wrogów i naśladowców Johna Donne’a.* Warszawa: Czytelnik 1963.
- Z Tobą więc ze Wszystkim: 222 arcydzieła angielskiej i amerykańskiej liryki religijnej.* Przeł. S. Barańczak. Kraków: Znak 1992.
- Zwierzę słucha zwierzeń: małe bestiariusz z angielskiego albo Trzydzieści sześć wierszy trzydziestu sześciu poetów zwracających się do lub mówiących o mniej więcej tyluż zwierzętach a to o Pchłach, Psach, Pająkach, Skowronkach, Jeżach, Nietoperzach, Bykach, Słowikach, Sokółach, Pszczołach, Muchach, Ropuchach, Myszach, Tygrysach i innych Stworzeniach.* Przeł. S. Barańczak. Warszawa: Itaka 1992.

PRZEKŁADY BIBLI

- Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments in den Jahren 1907 bis 1931 im Auftrag der Kirchensynode nach dem Grundtext aufs neue übersetzt.* Zürich: Verlag der Zürcher Bibel 1987.
- English-Russian Parallel Bible. Authorized Version (KJV) — Synodal Translation.* Asheville, North Carolina: Russian Bible Society 2004.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu „Biblia Warszawsko-Praska”.* Na język polski przeł. Bp. K. Romaniuk. Towarzystwo Biblijne w Polsce: Warszawa 1997.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych.* Poznań-Warszawa: Pallotinum 1982.
- Zürcher Bibel.* Zürich: Genossenschaft Verlag der Zürcher Bibel 2007.

SŁOWNIKI JĘZYKÓW OBCYCH

- El Diccionario de la lengua española de la Real Academia Española (DRAE);* <<http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae>> (26.03.2015).
- Grande dizionario della lingua italiana di Aldo Gabrielli (GDLI)* <http://www.grandidizionari.it/Dizionario_Italiano.aspx> (26.03.2015).
- A. Houaiss: *Grande dictionário Houaiss da língua Portuguesa.* Rio de Janeiro: Editora Objetiva 2001.
- Ch. Lewis, Ch. Short: *A Latin dictionary* <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.00591>> (26.03.2015).
- Le Grand Robert de la langue française (LGR)* <<http://gr.bvdep.com/demo/>> (26.03.2015).
- Oxford English Dictionary (OED)* <www.oed.com> (26.03.2015).

- Van Dale Groot woordenboek van de Nederlandse taal (VDL): <<http://www.vandale.nl/>> (26.03.2015).
- R. Wahrig-Burfeind: PWN Wahrig Grosswörterbuch Deutsch als Fremdsprache. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2008.
- Большой толковый словарь русского языка (БТС) <<http://www.gramota.ru/slovari/info/bts/>> (26.03.2015).
- Internetowa strona różnorodnych elektronicznych wersji słowników języka rosyjskiego: <<http://www.slovari.ru/default.aspx?s=0&p=221>> (26.03.2015).

PRACE TEORYCZNE I KRYTYCZNE

- L. Abraham: *A Dictionary of Alchemical Imagery*. Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- N.J.C. Andreasen: *Donne's Devotions and the Psychology of Assent*. „Modern Philology” 1965. Nr 62, s. 207-216.
- M. Arshagouni Papazian: *The Augustinian Donne. „How a second S. Augustine”? W: John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*. Red. M. Arshagouni Papazian. Detroit: Wayne State University Press 2003, s. 66-90.
- M. Arshagouni: *The Latin “Stationes” in John Donne's “Devotions upon Emergent Occasions”*. „Modern Philology” 1991. Vol. 89. No. 2, s. 196-210.
- R.C. Bald: *John Donne. A Life*. Oxford: Clarendon Press 1970.
- A. Berman: *La traduction et la lettre ou l' auberge lointain*. W: A. Berman et al.: *Les Tours de Babel. Essais sur la traduction*. Mauvezin: Trans-Europe-Repress 1985.
- A. Berman: *La traduction et la lettre ou l' auberge lointain*. Paris: Seuil 1999.
- A. Berman: *Pour un critique des traductions: John Donne*. Paris: Edition Gallimarde 1995.
- A. Berman: *Przekład jako doświadczenie obcego*. Przeł. O. Kubińska, W. Kubiński. *Współczesne teorie przekładu*. Red. P. Bukowski, M. Hyedel. Kraków: Wydawnictwo Znak 2009, s. 247-264.
- A. Berman: *The Experience of the Foreign: Culture and Translation in Romantic Germany*. Na j. angielski przeł. S. Heyvaert. New York: SUNY Press 1992.
- A. Berman: *Toward a Translation Criticism: John Donne*. Na j. angielski przeł. F. Massardier-Kennedy. Kent: Kent State University Press 2009.
- S. Bernofsky: *Schleiermacher's Translation Theory and Varieties of Foreignization: August Wilhelm Schlegel vs. Johann Heinrich Voss*. „The Translator” 1997, vol. 3, nr 2. s. 175-192.
- J. Bevan: *Hebdomada mortium: The Structure of Donne's Last Sermon*. „The Review of English Studies. New Series”. Vol. 45. No 178 (May 1994), s. 185-203.
- S. Blum-Kulka: *Shifts of Cohesion and Coherence in Translation*. W: *The Translation Studies Reader*. Red. L. Venuti. London and New York: Routledge 2000, s. 298-313.
- W. Boryś: *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Wydawnictwo Literackie: Kraków 2005.
- T. Cain: *Donne's political world*. W: *The Cambridge Companion to John Donne*. Red. A. Guibbory. Cambridge-New York-Melbourne-Madrid-Cape Town-Singapore-São Paulo: Cambridge University Press 2006, s.83-101.
- The Canons and Decrees of the Sacred and Oecumenical Council of Trent*. Przeł. J. Waterworth. London: Dolman 1848.
- J. Carey: *John Donne. Life. Mind and Art*. London: Faber & Faber 1981.
- Choroby wewnętrzne. Przyczyny, rozpoznanie i leczenie*. Red. A. Szczeklik. T.1. Kraków: Wydawnictwo Medycyna Praktyczna 2005.

- S. Clegg: *Press Censorship in Jacobean England*. Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- B. Conti: *The Devotions: Popular and Critical Reception*. „John Donne Journal”. Vol. 26 (2007), s. 365-372.
- H. Duda: „Każdą razą Biblię odmieniał”. *Modernizacja języka przedruków Nowego Testamentu ks. Jakuba Wujka w XVII i XVIII wieku*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1998.
- T.M. Di Pasquale: *Donne, Women and the Spectre of Misogyny*. W: *The Oxford Handbook of John Donne*. Red. J. Shami, D. Flynn, M. T. Hester. Oxford: Oxford University Press 2011, s. 678-698.
- D. Doerksen: *Polemist or Pastor? Donne and Moderate Calvinist Conformity*. W: *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*. Red. M. Arshagouni Papazian. Detroit: Wayne State University Press 2003, s. 12-35.
- S. Fish: *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1980, s. 338-355.
- D. Flynn: *Donne's Education*. W: *The Oxford Handbook of John Donne*. Red. J. Shami, D. Flynn, M. T. Hester. Oxford: Oxford University Press 2011, s. 408-424.
- D. Flynn: *John Donne and the Ancient Catholic Nobility*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press 1995.
- D. Forstner: *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Przeł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1990.
- M. Frampton: *Embodiments of Will: Anatomical and Physiological Theories of Voluntary Animal Motion from Greek Antiquity to the Latin Middle Ages, 400 B.C.-A.D. 1300*. VDM Verlag: Saarbrücken 2008.
- K. Gartner Frost: *Holy Delight: Typology, Numerology and Autobiography in Donne's Devotions upon Emergent Occasions*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1990.
- E. Gentzler: *Contemporary Translation Theories*. London: Routledge 1993.
- Ch. Goldblatt: *The Christian Hebraism of John Donne: Written with the Fingers of Man's Hand*. Pittsburgh: Duquesne University Press 2010.
- A. Guibbory: *Donne and Apostasy*. W: *The Oxford Handbook of John Donne*. Red. J. Shami, D. Flynn, M.T. Hester. Oxford: Oxford University Press 2011, s. 664-678.
- Ch. Haigh: *English Reformations: Religion, Politics, and Society under the Tudors*. Oxford: Clarendon Press 1993.
- S. Halverson: *The Concept of Equivalence in Translations Studies: Much Ado about Something*. „International Journal of Translation Studies” 1997, vol. 9, issue 2, s. 207-233.
- M. Heidegger: *The nature of language*. Na j. angielski przeł. P.D. Hertz. W: M. Heidegger: *On the Way to Language*. New York-Sydney: Harper & Row Publishers 1971, s. 57-111.
- D. Haskin: *Donne's Afterlife*. W: *Cambridge Companion to John Donne*. Red. A. Guibbory. Cambridge: Cambridge University Press 2006, s. 233-247.
- E. Hemingway: *Komu bije dzwon*. Przeł. B. Zieliński. Warszawa: Czytelnik 1957.
- E. Hung, D. Pollard: *Chinese Tradition*. W: *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Red. M. Baker, K. Malmkjaer. London and New York: Routledge 1998.
- Jin Di, E. Nida: *On Translation. An Expanded Edition*. Hong Kong: City University of Hong Kong Press 2006.
- Jin Di, E. Nida: *On Translation: with Special References to Chinese and English*. Beijing: China Translation and Publishing Corporation 1984.
- Jin Di: *Contra-Bly Stages of Translation*. „Translation Review” 1991, nr 36-37, s. 22-24.
- Jin Di: *In Search of the Principle of Equivalent Effect*. Beijing: China Translation and Publishing Corporation 1998.
- Jin Di: *Literary Translation. Quest for Artistic Integrity*. Manchester: St. Jerome Publishing 2003.

- Jin Di: *Shamrock and Chopsticks. James Joyce in China: A Tale of Two Encounters*. Hong Kong: City University of Hong Kong Press 2001.
- Jin Di: *The Great Sage in Literary Translation: Transformations for Equivalent Effect*. „Babel” 1989, vol. 35, nr 3, s. 156–174.
- Jin Di: *The Odyssey of Ulysses into China*. „James Joyce Quarterly” 1990, vol. 27, nr 3, s. 447–464.
- J. Johnson: *John Donne and Paolo Sarpi. Rendering the Council of Trent. W: John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*. Red. M. Arshagouni Papazian. Detroit: Wayne State University Press 2003, s. 90–113.
- J. Johnson: *John Donne and the Socinian Heresy. W: Fault Lines and Controversies in the Study of Seventeenth-Century English Literature*. Red. Claude J. Summers, T.L. Peabworth. University of Missouri Press: Columbia 2002, s. 130–139.
- J. Johnson: *The Essay*. W: *The Oxford Handbook of John Donne*. Red. J. Shami, D. Flynn, M.T. Hester. Oxford: Oxford University Press 2011, s. 264–273.
- K. Karski, P. Jaskóła: *Predestynacja*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 16. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2012, s. 350–351.
- J. Kasprówicz: *Obraz poezji angielskiej*, Red. W. Meisels. T. 1–5. Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza 1931.
- J.R. Keller: *The Science of Salvation: Spiritual Alchemy in Donne's Final Sermon*. „The Sixteenth Century Journal” 1992. Vol. 23. No. 3 (Autumn), s. 486–493.
- R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl: *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*. Tłum. A. Kryczyńska. Kraków: Universitas 2009.
- S.J. Koza: *Schleiermacher*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 17. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2012, s. 1242.
- J. Koziej: *Łotman*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 11. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2006, s. 520–521.
- R. Krajewski: *Riceour*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 17. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2012, s. 95.
- Kui Yan: *A Glory to Come: John Donne Studies in China*. „John Donne Journal”. Vol. 26 (2007), s. 313–332.
- B. Kumor: *Anglikański Kościół*. W: *Encyklopedia katolicka*. T. 1. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1973, s. 580.
- A. Lake Prescott: *Menippean Donne*. W: *The Oxford Handbook of John Donne*. Red. J. Shami, D. Flynn, M.T. Hester. Oxford: Oxford University Press 2011, s. 158–179.
- A. Lefevere, S. Bassnett: *Introduction: Prosust's Grandmother and the Thousand and One Nights: The Cultural Turn In Translation Studies*. W: *Translation, History and Culture*. Red. A. Lefevere, S. Bassnett. London: Pinter Publishers 1990, s. 1–14.
- E. Levy-Navarro: *Breaking Down the Walls That Divide. Anti-Polemism in the „Devotions upon emergent Occasions”*. W: *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*. Red. M. Arshagouni Papazian. Detroit: Wayne State University Press 2003, s. 273–293.
- F. Livingstone Huntley: *Bishop Joseph Hall and Protestant Meditation in Seventeenth-Century England: A Study with Texts of “The Arte of Divine Meditation (1606) and “Occasional Meditations” (1633)*. Binghamton, New York: Center for Medieval and Early Renaissance Studies 1981.
- H. Łaszewicz: *Правивше государство свое тихо и благополучно... Grigorij Karpowicz Kotoszychin o władzy w Carstwie Moskiewskim pierwszych Romanowów*. Lublin: Wydawnictwo KUL 2007.
- J. Łotman: *Struktura tekstu artystycznego*. Przeł. A. Tanalska-Dulęba. Warszawa: PIW 1984, s. 74–84.
- A. Łyjak: *Dawne narzędzia kar i tortur*. Kraków: Wydawnictwo PiT 1998.

- Ma Huijuan: *A Study on Nida's Translation Theory*. Beijing: Beijing Foreign Language Education Press 2003.
- Ma Huijuan: *Exploring the Differences between Jin Di's Translation Theory and Eugene A. Nida's Translation Theory*. „Babel” 2007. nr 2 (53), s. 98-111.
- T. Maciejewski: *Narzędzia tortur, sądów bożych i prób czarownic*. Koszalin: Miscellanea 1997.
- L. Magner: *A History of Medicine*. Taylor & Francis: Boca Raton 2005.
- A. Majkiewicz: *Języki specjalistyczne w tekstach niespecjalistycznych*. W: *Języki specjalistyczne. Zagadnienia dydaktyki i przekładu*. Red. P. Mamet. Katowice: Wydawnictwo Śląsk 2003, s. 47-55.
- T. Markiewka: *Herezja adaptacji. Przekład a etyka różnicy*. „Świat i Słowo” 2013, nr 1 (20), s. 131-143.
- T. Markiewka: *Między pragmatyzmem a idealizmem. Jin Di wobec problemu ekwiwalencji w przekładzie literackim*. W: *Strategie translatorskie (od modernizmu do (post) modernizmu)*. Red. P. Fast. Katowice: Śląsk 2014.
- F. Massardier-Kennedy: *Antoine Berman's Way-making to Translation As a Creative And Critical Act*. „Translation Studies” 2010, vol. 3, nr 3, s. 259-271.
- J. Mazzeo: *Renaissance and Seventeenth Century Studies*. New York: Columbia University Press 1964.
- J.A. Mazzeo: *A Critique of Some Modern Theories of Metaphysical Poetry*. W: *Seventeenth-Century English Poetry: Modern Essays in Criticism*. Red. W.R. Keast. New York: Oxford University Press 1981, s. 63-74.
- P. Mc Cullough: *Donne as Preacher*. W: *Cambridge Companion to John Donne*. Red. A. Guibbory. Cambridge: Cambridge University Press 2006, s. 167-180.
- Cz. Miłosz: *Ziemia Ulro*. Kraków: Znak 2013.
- J. Mueller: *Exegesis of Experience: Dean Donne's „Devotions upon Emergent Occasions”*. „Journal of English and Germanic Philology” 67 (January 1968), s. 1-19.
- Nad antologią angielską dyskusja druga*. „Literatura na Świecie” 1976, nr 6 (62), s. 349-365.
- K. Narveson: *The Devotion*. W: *The Oxford Handbook of John Donne*. Red. J. Shami, D. Flynn, M.T. Hester. Oxford: Oxford University Press 2011, s. 308-318.
- B. Nelson: *Holy Ambition: Rhetoric, Courtship, and Devotion in the Sermons of John Donne*. Tempe, Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies 2005, s. 223-254.
- B. Nelson: *Pathopoeia and the Protestant Form of Donne's Devotions upon Emergent Occasions*. W: *John Donne and the Protestant Reformation. New Perspectives*. Red. M. Arshagouni-Papazian. Detroit: Wayne State University Press 2003, s. 247-273.
- E. Nida, Ch. Taber: *The Theory and Practice of Translation*. Leiden-Boston: Brill 1969.
- E. Nida: *Toward a Science of Translating*. Leiden-Boston: Brill 1964.
- E. Nida: *Zasady odpowiedniości*. Przeł. A. Skucińska. W: *Współczesne teorie przekładu*. Red. P. Bukowski, M. Hyedel. Kraków: Wydawnictwo Znak 2009, s. 51-69.
- E. Nida: *Zasady przekładu na przykładzie tłumaczenia Biblii*. „Pamiętnik Literacki” 1981, z.1, s. 323-342.
- P.M. Oliver: *Donne's Religious Writing. A Discourse of Feigned Devotion*. London and New York: Longman 1997.
- R. Ornstein: *Donne, Montaigne and Natural Law*. „The Journal of English and Germanic Philology” 1956. Vol. 55. No 2, s. 213-229.
- F. Paepcke: *Rozumienie tekstu a przekład*. Przeł. G. Sowiński. W: *Współczesne teorie przekładu*. Red. P. Bukowski, M. Hyedel. Kraków: Wydawnictwo Znak 2009, s.335-347.
- Z. Pawłowski: *Teoria opowiadania Paula Ricoeura i jej zastosowanie w „Instrukcji o interpretacji Pisma świętego w Kościele”*. „Studia Włocławskie” 1 (1998), s. 129-141.

- K. Pisarkowa: O „jajcach” w „Manifestie” Stanisława Barańczaka. „Teksty Drugie” 1991, nr 3(9), s. 146–148.
- P. Plichta: O pierwszych przekładach utworów Johna Donne’a na język polski. W: *Wielcy tłumacze. Studia o przekładzie*, red. P. Fast. nr 33, s. 97–108.
- M. Pridmore-Franz: *Strategies of Ethnographic Bible Translation in Colonial Southern Africa*. W: *Strategie translatorskie. Od modernizmu do (post)postmodernizmu*. Studia o Przekładzie. Nr. 37. Red. P. Fast. Katowice: Śląsk 2014, s. 109–143.
- Qing Wang: *Ulysses: The Novel, the Author and the Translators*. “Theory and Practice in Language Studies” 2011, vol, nr 1, s. 21–27.
- P. Ricoeur: *Hermeneutyczna funkcja dystansu*. Przeł. P. Graff. W: P. Ricoeur: *Język, tekst, interpretacja*. Przeł. K. Rosner, P. Graff. Warszawa: PIW 1989, s. 224–245.
- P. Ricoeur: O tłumaczeniu. Przeł. T. Swoboda, S. Ulaszek. W: P. Ricoeur, P. Torop: *O tłumaczeniu*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 2008.
- J. Salij: *Pytania nieobojętne*. Poznań: W drodze 1998.
- G. Scholem: *Alchemy and Kabbalah*. Sping Publications: Putnam, Connecticut 2006.
- P.R. Sellin: *John Donne and ‘Calvinist’ Views of Grace*. Amsterdam: VU Boekhandel/ Uitgeverij 1983.
- Seong Woo Yun, Hyang Lee: *Hermeneutic Turn in Antoine Berman’s Philosophy of Translation: The influence of Heidegger and Ricoeur*. “Filozofia” 2013, rocz. 68, cz. 3, s. 205–218.
- Seong Woo Yun, Hyang Lee: *Antoine Berman’s Philosophical Reflections on Language nad Translation: The Possibility of Translating without Platonism*. “Filozofia” 2011, rocz. 66, cz. 4, s. 336–345.
- A. Shell, A. Hunt: *Donne’s Religious World*. W: *The Cambridge Companion to John Donne*. Red. A. Guibbory. Cambridge–New York–Melbourne–Madrid–Cape Town–Singapore–São Paulo: Cambridge University Press 2006, 65–83.
- J. Sito: *John Donne*. „Znak” 1961, nr 9 (87), s. 1235–1247.
- P.S. Spinrad: *The Summons of Death on the Medieval and Renaissance English Stage*. Columbus, Ohio: Ohio State University Press 1987.
- G. Steiner: *Ruch hermeneutyczny*. Przeł. O. Kubińska, W. Kubiński. *Współczesne teorie przekładu*. Red. P. Bukowski, M. Hyedel. Kraków: Wydawnictwo Znak 2009, s. 327–335.
- E.W. Sullivan II: *Modern Scholarly Editions of the Prose of John Donne*. W: *The Oxford Handbook of John Donne*. Red. J. Shami, D. Flynn, M.T. Hester. Oxford: Oxford University Press 2011, s. 65–81.
- J. Szymik: *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*. Katowice: Wydawnictwo Księgarnia św. Jacka 2007.
- J. Tischner: *Myślenie w żywiole piękna*. Kraków: Znak 2013.
- J.R.R. Tolkien: *Potwory i krytycy*. Kraków: Vis-à-vis. Etiuda 2010.
- The Tudor Constitution. Documents and Commentary. Second Edition*. Red. G. R. Elton, Cambridge University Press: Cambridge 1982, s. 458–61.
- ’t Word grooter plas: maar niet zo ’t was. *Nederlandse beschouwingen over vertalen 1670–1760. Vertaal-historie deel 3*. Red. C.W. Schoneveld. Den Haag: Stichting Bibliographia Neerlandica 1992.
- E. Uniłowska: *Bibliografia publikacji Stanisława Barańczaka (1965–1994)*. „Opcje” 1995, nr 1–2, s. 122–129.
- M. Urbaniak: *Hermeneutyka a kierunki myśli współczesnej. Rozumienie kultury w filozoficznej hermeneutyce, filozofii przyrody i (post) strukturalizmie*. Kraków: Universitas 2014.
- L. Veach Sadler: *Relations Between Alchemy and Poetics in the Renaissance and Seventeenth Century with special glances at Donne and Milton*. „Ambix” 1977, Vol. 24, s. 69–76.

- H. Vermeer: *Skopos and Commission in Translational Action*. Na j. angielski przeł. A. Chesterman. W: *The Translation Studies Reader*. Red. L. Venuti. London and New York: Routledge 2000, s. 221–233.
- C. Walford: *Early Bills of Mortality*. „Transactions of the Royal Historical Society” 1878. Vol. 7, s. 215–219.
- F. Yates: *The Occult Philosophy in the Elisabethan Age*. Routledge: London 1979.
- R.V. Young: *Theology, Doctrine and Genre in Devotions upon Emergent Occasions*. „John Donne Journal”. T. 26 (2007), s. 373–380.
- Г. Котошихин: *О России в царствование Алексея Михайловича*. изд.3. Санкт Петербург 1884.
- А. Нестеров: *Алхимическое богословие Джона Донна*. W: Дж. Донн: *По ком звонит колокол*. Москва: Aenigma 2012, s. 353–396.

BIBLIOGRAFIA UZUPEŁNIAJĄCA

- H. Adlington: „No Rule of our Belief”? *John Donne and Canon Law*. W: *The Reformation Unsettled: British Literature and the Question of Religious Identity 1560-1660*. Red. J.F. van Dijckhuizen, R.Todd. Turnhout: Brepols 2008, s. 45-57.
- Św. Augustyn: *Wyznania*. Na j. polski tłum. Z. Kubiak. Kraków: Znak 2009.
- E. Balcerzan: *Tłumaczenie jako „wojna światów”*. W *kręgu translatoryki i komparatystyki*. Poznań: Wydawnictwo UAM 2009.
- E. Balcerzan, E. Rajewska: *Pisarze polscy o sztuce przekładu 1440-2005. Antologia*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2007.
- S. Barańczak: *Ocalone w tłumaczeniu: szkice o warsztacie tłumacza poezji z dodatkiem małej antologii przekładów-problemów*. Kraków: Wydawnictwo a5 2004.
- S. Barańczak: *Przekład artystyczny jako „samoistny” i „związany” obiekt interpretacji*. W: *Z teorii i historii przekładu artystycznego*. Red. J. Baluch. Kraków: Uniwersytet Jagielloński 1974.
- W. Benjamin: *The Task of the Translator*. Na język angielski przeł. H. Zohn. W: *Theories of Translation: an anthology of Essayes from Dryden to Derrida*. Red. R. Schulte, J. Biguenet. Chicago: University of Chicago Press 1992, s. 71-82.
- R. Bly: *The Eight Stages of Translation*. Boston: Rowen Tree Press 1983.
- F. Bugliani Knox: *The Eye of the Eagle: John Donne and the Legacy of Ignatius Loyola*. Bern: Peter Lang 2011.
- Cambridge History of Political Thought 1450-1700*. Red. J.H. Burns, M. Goldie. Cambridge: Cambridge University Press 1991.
- G.H. Carrithers: *Donne at Sermons: A Christian Existential World*. Albany: State University of New York Press 1972.
- J.C. Catford: *A Linguistic Theory of Translation*. Oxford: Oxford University Press 1965.
- Centered on the Word: Literature, Scripture and the Tudor-Stuart Middle Way*. Red. D. Doerksen, C. Hodgkins. Newark, Delaware: University of Delaware Press 2004.
- G.H. Cox: *Donne's Devotions: A Meditative Sequence of Repentance*. „Harvard Theological Review” 1973. Nr 66 (July), s. 331-351.
- Curiosity and Wonder from the Renaissance to the Enlightenment*. Red. R.J.W Evans, A. Marr. Aldershot: Ashgate 2006.
- E.R. Curtius: *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*. Tłum. A. Borowski. Kraków: Universitas 1997.
- J.S. Dean: *Politics and Pulpit in John Donne and António Viera*. „Luso-Brasilian Review” 1997. Nr 34(1), s. 43-55.
- P. Delany: *British Seventeenth-Century Autobiography*. London: Routledge and Kegan Paul 1969.
- K. Dębska: *Tekst polifoniczny jako przedmiot tłumaczenia literackiego*. Warszawa : Instytut Lingwistyki Stosowanej Uniwersytetu Warszawskiego 2012.
- D. Doerksen: *Conforming to the Word: Herbert, Donne, and the English Church Before Laud*. Lewisburg, Pennsylvania: Bucknell Univeristy Press 1997.
- The Eagle and the Dove: Reassessing John Donne*. Red. C.J. Summers, T-L. Peabworth. Columbia, Missouri: University of Missouri Press 1986.
- D.L. Edwards: *John Donne. Man of Flesh and Spirit*. London: Continuum 2001.
- W. Empson: *Essays on Renaissance Philosophy*. Vol. 1: *Donne and the New Philosophy*. Red. J. Haffenden. Cambridge: Cambridge University Press 1993.
- P. Fast, A. Świeściak: *Translatologiczne wyprawy i przechadzki*. Katowice: „Śląsk”: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Lingwistycznej 2010.
- K. Fincham, P. Lake: *The Ecclesiastical Policy of King James I*. „Journal of British Studies” 1993. Nr. 24 (2), s. 169-207.

- J A. Galden: *Typology and Seventeenth-Century Literature*. The Hague: Mouton 1975.
- C. Gittings: *Death, Burial and the Individual in Early Modern England*. London: Croom Helm 1984.
- Ch. Goldblatt: *From 'Tav' to the Cross: John Donne's Protestant Exegesis and Polemics*. W: *John Donne and the Protestant Reformation: New Perspectives*. Red. M. Arshagouni-Papazian. Detroit: Wayne State University Press 2003, s. 221-246.
- R. Guffey: *Parabolic Logic in John Donne's Sermons*. „John Donne Journal” 2007. Nr. 26, s. 103-125.
- M. Heidegger: *Bycie i czas*. Przeł. B. Baran. Warszawa: PWN 2004.
- M. Heidegger: *Drogi lasu*. Przeł. J. Gierasimiuk et al. Warszawa: Aletheia 1997.
- M. Heidegger: *Odczyty i rozprawy*. Przeł. J. Mizera. Kraków: Baran i Suszczyński 2002.
- M. Heidegger: *Znaki drogi*. Przeł. S. Blandzi et al. Warszawa: Aletheia 1995.
- K. Hejwowski: *Kognitywno-komunikacyjna teoria przekładu*. Wydawnictwo Naukowe PWN 2004.
- K. Hejwowski: *Kulturowe i językowe źródła nieprzekładalności*. Olecko: Wszechnica Mazurska 2005.
- M. Heydel: *Import, szmugiel i zdrada. Tłumacz w strefie konfliktu*. W: *Kompetencje tłumacza*. Red. M. Piotrowska, A. Czesak, A. Gomala, S. Tyupa. Kraków: Tertium 2012, s. 229-241.
- Historyczne oblicza przekładu*. Red. P. Fast, A. Car, W. M. Osadnik. Katowice : Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, 2011.
- A. Hunt: *The Art of Hearing: English Preachers and their Audiences 1590-1640*. Cambridge: Cambridge University Press 2010.
- John Donne: The Critical Heritage*. Red. A. J. Smith. London: Routledge & Kegan Paul 1975.
- John Donne: The Critical Heritage*. Vol. 2. Red. A. J. Smith, C. Philips. London–New York: Routledge 1996.
- R. Jacobson: *W poszukiwaniu istoty języka: wybór pism*. T.1-2. Red. M.R. Mayenowa. Warszawa: PIW 1989.
- R. Jungman: *Mining for Augustinian Gold in John Donne's Meditation 17*. „ANQ: A Quarterly Journal of Short Articles, Notes and Reviews” 2007. Vol. 20. Nr. 2, s. 16-20.
- G. Keynes: *A Bibliography of Dr. John Donne, Dean of Saint Paul's*. Oxford: Clarendon Press 1973.
- E. Kraskowska: *Intertekstualność a przekład*. W: *Między tekstami*. Red. J. Ziomek, J. Sławiński, W. Bolecki. Warszawa: PWN, Wydawnictwo IBL PAN 1992.
- P. Lake: *Anglicans and Puritans? Presbyterianism and English Conformist Thought from Whitgift to Hooker*. London: Allen & Unwin 1988.
- D.A. Larson: *John Donne and Twentieth-Century Criticism*. London–Toronto: Associated University Presses 1989.
- B. Lewalski: *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Religious Lyric*. Princeton: Princeton University Press 1979.
- N. Llewellyn: *The Art of Death: Visual Culture in the English Death Ritual, c. 1500-c.1800*. London: Reaktion and Victoria & Albert Museum 1991.
- J. Martin: *Walton's Lives: Conformist Commemorations and the Rise of Biography*. Oxford: Oxford University Press 2001.
- T.M. McCoog: *The Society of Jesus in Ireland, Scotland and England 1541-1588: „Our Way of Proceeding?”*. Leiden: Brill 1996.
- P. McCullough: *Sermons at Court. Politics and Religion in Elisabethan and Jacobean Preaching*. Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- P. McCullough: *Donne and Andrewes*. „John Donne Journal” 2003. Nr. 22, s. 165-201.
- K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa: PIW 1978.
- J. Mizera: *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*. Kraków: Universitas 2006.
- P. Mroczkowski: *Historia literatury angielskiej*. Wrocław: Ossolineum 1981.
- Na tropach translatorów: w poszukiwaniu odpowiedników przekładowych*. Red. W. Chlebda. Opole : Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego 2011.

- F.X. Newman: *Somnium: Medieval Theories of Dreaming and the Form of Vision Poetry*. Princeton: Princeton University Press 1962.
- P. Newmark: *Approaches to Translation*. Oxford: Pergamon Press 1981.
- J. Olney: *Metaphors of the Self: The Meaning of Autobiography*. Princeton: Princeton University Press 1972.
- The Oxford Handbook of Early Modern Sermon*. Red. P. McCullough, H. Adlington, E. Rhatigan. Oxford: Oxford University Press 2011.
- M. A. Papazian: *Donne, Election, and the Devotions upon Emergent Occasions*. „Huntington Library Quarterly” 1992. Nr. 55 (4), s. 603-619.
- P. Philippy: *Women, Death and Literature in Post-Reformation England*. Cambridge: Cambridge University Press 2002.
- Political Discourse in Early Modern Britain*. Red. N. Phillipson, Q. Skinner. Cambridge: Cambridge University Press 1993.
- Przekład – język – kultura*. T. 3. Red. R. Lewicki. Lublin: Wydawnictwo UMCS 2012.
- R. Porter: *London. A Social History*. London: Hamish Hamilton 1994.
- H. Popkin, A. Stroll: *Filozofia*. Poznań: Zysk i Spółka 1994.
- O. Pöggeler: *Droga myślowa Martina Heideggera*. Przeł. B. Baran. Warszawa: Czytelnik 2002.
- T.C. Price Zimmerman: *Confession and Autobiography in the Early Renaissance*. W: *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*. Red. A. Molho, J. A. Tedeschi. DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press 1971, s. 121-139.
- A.I. Prescott: *Donne and Rabelais*. „John Donne Journal” 1998. Nr. 16, s. 37-58.
- A. Przyłębski: *Hermeneutyczny zwrot filozofii*. Poznań: Wydawnictwo naukowe UAM 2005.
- M.C. Questier: *Conversion, Politics and Religion in England, 1580-1625*. Cambridge: Cambridge University Press 1996.
- M.C. Questier: *Catholicism and Community in Early Modern England: Politics, Aristocratic Patronage and Religion, c. 1550-1640*. Cambridge: Cambridge University Press 2006.
- R.H. Ray: *A John Donne Companion*. New York: Garland 1990.
- P. Ricoeur: *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*. Warszawa: PAX 1985.
- P. Ricoeur: *Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press 1981.
- P. Ricoeur: *O sobie samym jako innym*. Przeł. B. Chelstowski. Warszawa: PWN 2003.
- P. Ricoeur: *Język, tekst, interpretacja*. Warszawa: PIW 1989.
- D.R. Roberts: *The Death Wish of John Donne*. „Publications of the Modern Language Association of America” 1947. Nr. 62 (4), s. 958-976.
- C. Schmitt: *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Na j. angielski przeł. G. Schwab. Cambridge, Massachusetts: MIT Press 1985.
- E. Simpson: *A Study of Prose Works of John Donne*. Oxford: Clarendon Press 1948.
- J. Shami: *John Donne and Conformity in Crisis in the Late Jacobean Pulpit*. Suffolk: D.S. Brewer 2003.
- J. Shami: *Anti-Catholicism in the Sermons of John Donne*. W: *The English Sermon Revised: Religion, Literature and History 1600-1750*. Red. L.A. Ferrell, P. McCullough. Manchester: Manchester University Press 2000.
- K. Sharpe: *Reading Revolutions: The Politics of Reading in Early Modern England*. New Haven: Yale University Press 2000.
- J. Sokołowska: *Dwie nieskończoności. Szkice o literaturze barokowej Europy*. Warszawa: PIW 1978.
- P.G. Stanwood: *Donne's Reinvention of the Fathers: Sacred Truths Suitably Expressed*. W: *Sacred and Profane: Secular and Devotional Interplay in Early Modern British Literature*. Red. H. Wilcox, R. Todd, A. Mac Donald. Amsterdam: VU University Press 1996.
- E. Tabakowska: *Językoznawstwo kognitywne a poetyka przekładu*. Kraków: Universitas 2001.
- E. Tabakowska: *Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa*. Kraków: Universitas 2001.
- R. Targoff: *John Donne: Body and Soul*. Chicago: University of Chicago Press 2008.

- E.N.S. Thompson: *The Seventeenth Century English Essay*. W: *University of Iowa Humanistic Studies*. Vol. 3. Nr. 3. Iowa City: Iowa University Press 1927.
- D. Trevor: *John Donne and Scholarly Melancholy*. „*Studies in English Literature*” 2000. Nr. 40 (1), s. 81–102.
- Theories of Translation: an anthology of Essayes from Dryden to Derrida*. Red. R. Schulte, J. Biguenet. Chicago: University of Chicago Press 1992.
- R.N. Watson: *The Rest is Silence: Death as Annihilation in the English Renaissance*. Berkeley: University of California Press 1994.
- J. Webber: *Contrary Music: The Prose Style of John Donne*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press 1963.
- J. Webber: *The Eloquent 'I': Style and Self in Seventeenth-Century Prose*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press 1968.
- J. Webber: *The Prose Styles of Donne's Devotions upon Emergent Occasions*. „*Anglia*” 1979, s. 138–152.
- P.White: *Predestination, Policy and Polemic: Conflict and Concensus in the English Church from the Reformation to the Civil War*. Cambridge: Cambridge University Press 1992.
- R. Wolny: *John Donne's "Biathanatos" towards the seventeenth-century interpretation of suicide*. „*Zeszyty Naukowe. Uniwersytet Opolski. Filologia Angielska*” 2000. Z. 11, s. 111–127.
- Współczesne kierunki analiz przekładowych: monografia z cyklu "Język trzeciego tysiąclecia"*. Red. M. Piotrowska. Kraków: Krakowskie Towarzystwo Popularyzowania Wiedzy o Komunikacji Językowej "Tertium" 2007.
- A. Нестеров: *Циркул и окружность. К вопросу о датировке «Прощания, запрещающего грусть» Джона Донна*. W: *Дж. Донн: По ком звонит колокол*. Москва: Aenigma 2012 s. 397–419.

STRONY INTERNETOWE

- Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments in den Jahren 1907 bis 1931 im Auftrag der Kirchensynode nach dem Grundtext aufs neue übersetzt*. Zürich: Verlag der Zürcher Bibel 1987. <<http://www.obohu.cz/bible/index.php?primyodkaz=&kam=pokaz a%C4%87&styl=ZUR>> (10.03.2015).
- J. Donne: *Aendachtige bedenckingen, op de voorvallende gelegentheden, en besondere trappen in des auctheurs sieckte*. Na j. niderlandzki przeł. J. Grindal. Amsterdam: Abram de Wees 1655. Elektroniczny skan edycji: <<http://www.ssnr.nl/publication/P98023241/record>> (03.04.2015).
- The Canons and Decrees of the Sacred and Oecumenical Council of Trent*. Na j. angielski Przeł. J. Waterworth. London: Dolman 1848 <www.history.hanover.edu/texts/trent/ct04.html> (03.04.2015).
- Digital Donne: <<http://donnevariorum.tamu.edu/>> (03.04.2015).
- King James Version. Synodal Translation <<http://bibleonline.ru/bible/rus/>> (10.03.2015).
- J.B. Le Prince: *Supplie du grand knout (ca. 1765)* <www.commons.wikimedia.org/wiki/File:Jean-Baptiste_Le_Prince,_Supplie_du_grand_knout_%28c._1765%29.png> (15.03.2015).
- Oxford Dictionary of National Biography*: <www.oxforddnb.com/public/index.html> (20.04.2015).
- The Oxford Edition of the Sermons of John Donne*: <<http://www.cems-oxford.org/donne>> (20.04.2015).
- J. R. Roberts: *John Donne. An Annotated Bibliography of Modern Criticism 1912–1967*. <www.donnevariorum.tamu.edu/resources/robertsbib/Roberts1912ocr.pdf> (20.04.2015).
- J. R. Roberts: *John Donne. An Annotated Bibliography of Modern Criticism 1968–1978* <www.donnevariorum.tamu.edu/resources/robertsbib/Roberts1968ocr.pdf>

(20.04.2015).

J.R.Roberts: *John Donne. An Annotated Bibliography of Modern Criticism 1979-1995*

<www.donnevariorum.tamu.edu/resources/robertsbib/Roberts1979.pdf> (20.04.2015).

J. Roberts: *John Donne. An Annotated Bibliography of Modern Criticism 1996-2008*

<www.donnevariorum.tamu.edu/resources/robertsbib/Roberts1996.pdf> (20.04.2015).

Zürcher Bibel. Zürich: Genossenschaft Verlag der Zürcher Bibel 2007. Tekst powyższego przekładu dostępny jest na stronie internetowej: <<https://www.die-bibel.de/online-bibeln/zuercher-bibel/bibeltext/>> (10.03.2015).

Дыба <ru.wikipedia.org/wiki/Дыба> (26.03.2015).

MEDYTACJE

CZYLI POBOŻNE, POŻYTECZNE I ZASKAKUJĄCE
ROZMYŚLANIA NAD DNAMI SĄDNymi,
DNAMI NIESPODZIANEGO ZMIERZCHU

ORAZ

KILKA STADIÓW, JAKIE PRZEBYŁEM PODCZAS SWEJ
CHOROBY

PODZIELONYCH NA

MEDYTACJE NAD LUDZKĄ KONDYCJĄ NASZĄ
WYMÓWKI I WADZENIA SIĘ Z BOGIEM
MODLITWY KU NIEMU
W RÓŻNYCH POTRZEBACH

DO JEGO EKSCELENCJI KSIĘCIA, KSIĘCIA KAROLA

NAJDOSTOJNIEJSZY KSIĄŻĘ!

Miałem trzy narodzenia: jedno naturalne, kiedy przyszedłem na świat. Drugie nadprzyrodzone, kiedy przystąpiłem do służby kapłańskiej. Wreszcie niedawne, nadnaturalne, kiedy powróciłem do życia z choroby.

Przy moim drugim narodzeniu królewski ojciec Waszej Wysokości wyciągnął do mnie łaskawą rękę i nie tylko podtrzymywał na obranej drodze, ale wręcz prowadził do celu. Niedawno sam narodziłem się jako ojciec: moje dziecię, niniejsza książka, wychodzi na świat ze mnie i razem ze mną. A skoro dawniej przedstawiłem ojca ojcu¹, dziś ośmielam się przedstawić syna synowi: ofiaruję ten obraz mojego poniżenia waszej Wysokości, żywemu obrazowi ojcowskiego majestatu.

Byłoby dobrze, gdyby moje rozmyślania oglądał tylko Bóg, lecz przykłady z życia dobrych królów są przykazaniami, a Ezechiasz, już po wyzdrowieniu, spisał rozważania o swojej chorobie. Co więcej, skoro żyłem, aby oglądać szczęśliwe chwile części rządów królewskiego ojca Waszej Wysokości (a jestem nie tylko ich świadkiem, lecz także uczestnikiem), to pragnę również żyć (krocząc własną ścieżką) dla oglądania szczęśliwych chwil rządów Waszej Wysokości — o ile tylko moje dziecię, ożywione łaskawym przyjęciem, przechowa tak długo żywą pamięć

najpokorniejszego i najbardziej oddanego sługi Waszej Wysokości

Johna Donne'a

¹ Chodzi o wcześniejsze dzieło prozatorskie Donne'a, traktat *Pseudomęczennik* (1610). Donne zdobył sobie tym pamfletem uznanie króla Anglii i Szkocji Jakuba I (VI) i utorował drogę do kariery. Zamierzony paradoks polega na tym, że Donne jest ojcem książki, a król ojcem księcia Karola, adresata dedykacji.

*Stationes sive Periodi in Morbo
ad quas referuntur Meditationes sequentes*

*Stadia choroby, do których nawiązują poszczególne Medytacje,
wzorem krzyżowej drogi Pana naszego
albo zmiennej pozycji wojsk w czasie bitwy ułożone*

I

Insultus morbi primus;
Wpierw — gwałtowna napaść choroby;

II

Post, actio laesa;
W ślad za nią — porażenie ruchu;

III

Decubitus sequitur tandem;
Chory kładzie się do łóżka;

IV

Medicusque vocatur.
I wzywa lekarza.

V

Solus adest;
Lekarz przybywa sam;

VI

Metuit;
Zdradza objawy lęku;

VII

Socios sibi jungier instant;
Nalega, żeby zgromadzili się jego towarzysze;

VIII

Et rex ipse suum mittit;
Aż wreszcie król, we własnej osobie, przysyła swojego lekarza.

IX

Medicamina scribunt;

Lekarze ustalają, jak ma przebiegać terapia;

X

Lente et serpenti satagunt occurrere morbo;

Podejmują kroki przeciwko chorobie, co skrada się powoli, niczym wąż;

XI

*Nobilibusque trahunt, a cincto corde, venenum, succis et gemmis,
et quae generosa, ministrant, ars, et natura, instillant;*

Odciągają truciznę spod oblężonego serca i aplikują, kropla po kropli,
szlachetne soki i pączki, dary hojnej natury i sztuki;

XII

Spirante columba, supposita pedibus, revocantur ad ima vapores;

A przystawiwszy od stóp oddychającą gołębicę,
ściągają ku dołowi wapory;

XIII

*Ingeniumque malum, numeroso stigmatibus, fassus, pellitur ad pectus,
morbique suburbia, morbus;*

Choroba, objawiwszy swoją złośliwą naturę licznymi skazami
wyprysków, zostaje zepchnięta na podgrodzie, to jest do piersi;

XIV

Idque notant criticis, medici, evenisse diebus.

A lekarze zauważają, że przypadło to na rozstrzygające dni.

XV

Interea, insomnes noctes duco diesque;

W międzyczasie wiodę bezsenne noce i dnie;

XVI

*Et properare meum clamant, e turre propinqua,
obstrepare campanae aliorum in funere, funus;*

A hałaśliwe dzwony z pobliskiej wieży krzyczą do mnie
w czas pogrzebu innych osób, że i mój pogrzeb się zbliża;

XVII

Nunc lento sonitu dicunt: morieris;

Teraz zaś dźwiękiem niespiesznym mówią mi: umrzesz;

XVIII

At inde, mortuus es, sonitu celeri pulsuque agitato.

By wreszcie dźwiękiem szybkim i biciem gwałtownym powiedzieć:
jesteś martwy;

XIX

*Oceano tandem emenso, aspicienda resurgit terra; vident, justis,
medici, iam cocta mederi se posse indicis;*

Wreszcie ocean zostaje przebyty, znów wylania się oczekiwany ląd;
lekarze dostrzegają, po niechybnych oznakach, że mogą teraz
przystąpić do usunięcia owoców choroby;

XX

Id agunt;

I to właśnie czynią;

XXI

Atque annuit ille, qui, per eos, clamat, linguas iam, Lazare, lectum.

Aż wreszcie przybywa Ten, który ustami lekarzy woła: „Teraz, Łazarzu, porzuć swoje łóżę”.

XXII

Sit morbi fomes tibi cura;

Z powagą i skupieniem, Czytelniku,
popatrz, jak tłą się węgielki choroby;

XXIII

Metusque relabi.

I weź pod uwagę niebezpieczeństwo nawrotu.

MEDYTACJA PIERWSZA

Insultus morbi primus

Wpierw — gwałtowna napaść choroby

MEDYTACJA I

Kondycjo ludzka, jakże jesteś nędzna — bo skora do zmiany! W tej oto minucie miałem się dobrze, a jestem chory, w tej minucie! Zaskoczony raptowną odmianą i obrotem na gorsze, nie umiem określić ich sprawcy, nie umiem mu nadać imienia. Wiele uwagi poświęcamy zdrowiu. Przyglądamy się kąskom, napojom, powietrzu i ruchowi, z których będziemy wznosić ową budowlę. W ten sposób ociosujemy i wygładzamy każdy jej kamień: nasze zdrowie to długa, regularna praca. Starczy jednak minut, by działo stłukło się, obaliło i zrujnowało wszystko. Choroby nie powstrzymasz zapobiegliwością. Ona cię zdoła zaskoczyć, choćbyś znał każdy poradnik zdrowego życia. Niezasłużona, zaiste, gdy mówimy tylko o dolegliwości, wzywa nas, obezwładnia nas, wchodzi w nas i niszczy bez chwili zwłoki. O, nędzna kondycjo ludzka, nie Bóg odcisnął się w tobie, gdyż sam jest nieśmiertelny i włożył w nas węgielek, zarzewie nieśmiertelności — mogliśmy rozdmuchać je w płomień, a zdmuchnęliśmy wskutek pierwszego grzechu! Poszliśmy za głosem fałszywych bogactw i staliśmy się żebrakami. Poszliśmy za głosem fałszywej wiedzy i ulegliśmy miłosnemu odurzeniu. Teraz zaś umieramy na łożu tortur¹, choroba rozciąga nam członki. Ba, jeszcze niepewnym choroby,

¹ W oryginale *the rack*, łoże tortur służące do rozciągania skazańca.

wpierw nim damy jej imię, przychodzi nam cierpieć udręki: ciało zazdrośnie woła o uwagę, wzbiera podejrzeniem, lęka się choroby. Ręka rękę o puls wypytuje. Oko urynę pyta, jak się miewamy. O, pomnożone nieszczęście! Tortura choroby na tym polega, że ginimy, nie znajdując ukojenia w śmierci, że nie możemy doczekać męki, która już dawno nadeszła: nasze obawy i przeczucia wieszczą przyszłe tortury i sprowadzają śmierć, nim śmierć wreszcie się zjawi. Nasz rozpad poczyną się wśród tych pierwszych przemian, dojrzewa w czasie choroby, rodzi się w śmierci; już wyznaczono jej datę. Czyż nie dlatego, że człowiek jest niewielkim kosmosem, przypadł mu ten zaszczyt, by nosił w sobie trzęsienia ziemi — niespodziane wstrząsy, pioruny — niespodziane rozbłyski, gromy — niespodziane pomruki, zaćmienia — mrok i mgłę, co znienacka spowijają jego zmysły, gorejące gwiazdy — niespodziane wyziewy ognia, rzeki krwi — raptowną czerwień wód cielesnych? A może człowiek jest światem dla siebie z jednego tylko powodu: albowiem ma on nie tylko zdolność zniszczenia i ścięcia samego siebie, lecz i potrafi przeczuć własną egzekucję — wszak towarzyszy chorobie, wyprzedza chorobę, swoją smutną obawą zmniejsza siłę lekarstw i jakby jątrzył ogień, spryskując rozgrzane węgle, zdaje się płomień gorączki owijać w chłodną melancholię? Bez naszej pomocy gorączka postępowałaby wolniej, jej praca (czyli spustoszenie) nie przebiegałaby równie gładko. Sztuczną chorobę naszej melancholii wsączyliśmy w naturalną, w naszą nienaturalną gorączkę. O, zdumiewający rozstroju! O, zagadko choroby! O, nędzo ludzkiej kondycji!

WYMÓWKA I

Najpewniej, najpewniej jestem proch i popiół² — lecz nawet wówczas mogę wołać do Pana, albowiem ręka pańska ulepiła mnie z tego prochu i ręka pańska zgromadzi ten popiół. Ona uformowała naczynie gliniane i ona jest urną, która przechowa popioły. Jestem prochem i popiołami z przybytku Ducha Świętego, a jakież marmur zyska wyższą cenę? Lecz znaczę więcej niżli

² Rdz 18, 27; Hi 30, 19. Numerację wersetów biblijnych podaje za III wyd. Biblii Tysiąclecia.

proch i popiół: jestem najlepszą częstką siebie, jestem swoją duszą. A tak, będąc tchnieniem Boga, sam mogę tchnąć ku Niemu pobożne wymówki: Boże mój, Boże mój, dlaczego mojej duszy brakuje czujności, gdy ciało na niej zbywa? Winna lękać się grzechu, jego atak przeczuwać, zmianę na złe uchwycić, podejrzeń nie szczędzić, krzyczeć zazdrośnie o uwagę, jak ciało broni się przed chorobą. Czemu więc tętno duszy nie zawsze przyspiesza, gdy nadciągają pokusy? Czemu źrenice nie rozpylają się na każdy objaw duchowej choroby? Stoję na drodze pokus z natury, z konieczności, jak wszyscy; bo próżno szukać ścieżki, na której nie czai się wąż, a każdemu zajęciu towarzyszą pokusy. Ja jednak wręcz frunę na gościńcu pokus, wpadam do zadżumionych domów, przeciskam się na placu pokusy i nęcę diabła samego, przy czym bezwstydnie wdzięczę się do bliźnich, by także ich uwieść i zepsuć. Choruję od grzechu, nie opuszczam łóża, zagrzebany w zgniliźnie, a przecież żaden zmysł, przecucie ni skurcz serca nie wołają: „Jesteś chory!”. O wysokości, o głębokości nieszczęścia, gdy pierwszym objawem choroby jest piekło. Tam ujrzę każdy dreszcz mojej żądy, dreszcz zazdrości, dreszcz ambicji w jednym tylko świetle: spowite strachem i ciemnością piekielną. Tam od pierwszego posłańca usłyszę wieść: „Jesteś martwy” zamiast: „Bądź gotów na śmierć” czy: „Musisz umrzeć”. Dusza zaś pojmie od razu, że jej schorzenia nic już nie uleczy, nic nie naprawi. Lecz, Boże mój, Hiob nie oskarżał Cię zuchwale³ w chwilach przeciwności. I ja, choć strapiony na duchu, nie będę Cię winić. Ty odcisnąłeś w duszy puls, my zaś wcale go nie badamy. Ty dałeś sumieniu głos, za którym nie idziemy. Zagłuszają go bowiem czcza gadanina, żarty, picie, sen. Przebudzeni, nie możemy powiedzieć za Jakubem: „Pan z pewnością przebywa w tym miejscu, ja jednak o tym nie wiedziałem”⁴. Choć moglibyśmy dostrzec obecność Pana, nie zauważamy jej, nie chcemy zauważyć. Ale, ale! Czy Pan Bóg przypadkiem nie usiłuje składać zegarka bez sprężynki? Uczynić tak wielką różnorodność kółek zębatych, gdy idzie o uzdolnienia duszy i narządy cielesne, a nie przedsięwziąć nic, żeby gładko się obracały! Może zapomniał je nakręcić? Może tchnął w nas łaskę, lecz raz tylko i kolejnego tchnienia poskapił,

³ Hi 1, 22.

⁴ Rdz 28, 16.

przez co nie możemy korzystać z pierwotnej łaski, nawet gdy ją mamy, a sama gotowość na przyjęcie łaski zdaje się sprzeczna z naszą naturą? Nie, sprawy mają się inaczej. Wszyscy jesteśmy synami marnotrawnymi. Nie wydziedziczono nas. Wziawszy swoją część majątku, roztrwoniliśmy ją. Na tym świecie jesteśmy dzierżawcami Boga i z ręki gospodarza pochodzi nasza zapłata. Otrzymujemy ją zaś nie raz na rok lub kwartał, lecz co godzinę, co kwadrans. W każdej minucie „On odnawia swą litość nad nami”, my wszelako „nie chcemy pojąć, toteż się nie nawracamy, aby On mógł nas uzdrowić”⁵.

MODLITWA I

Wieczny i najłaskawszy Boże, który sam w sobie przypominasz okrag — w Tobie jest bowiem wszelki punkt wyjścia i wszelki punkt domknięcia — lecz w działaniu względem nas jawisz się jako linia prosta, prowadzisz bowiem człowieka od początku, przez wszystkie ścieżki jego życia, aż do kresu, udziel mi łaski, żebym umiał spoglądać w przód, w stronę mojego końca, i spoglądać w tył, czyli dostrzegać łaski, których mi udzielałeś od samego początku! W ten sposób, kontemplując Twoje miłosierdzie, wspomnę własny początek na tym świecie i ujrzę łaskę wszczepienia w Kościół Chrystusowy; potem wyobrażę sobie własny początek w innym świecie i ujrzę, jak łaskawie wpisujesz mnie do księgi żywota, jak zostaję wybranym. Wówczas dostąpię świętej wizji Twojego miłosierdzia i ujrzę, że stoi ono u zarania wszystkich moich czynów na ziemi: gdziekolwiek bowiem duchowa choroba grzechu rodzi się, zbliża i znajduje dostęp, tam rozlegnie się ostrzeżenie: „Śmierć w garnku, mężu boży!”⁶ i zdołam powstrzymać swoje łakomstwo, swój pęd. „Wierny wysłannik jest zdrowiem”⁷, powiada mądry sługa Salomon. Ów głos, który słyszymy w początkach choroby i grzechu, to prawdziwe zdrowie. Gdybym tylko ujrzał światło na czas i szybko dosłyszał głos! Wówczas „światło moje rozbrzśnie jak jutrzienka, a moje zdrowie rażno wytryśnie”⁸. Strzeż

⁵ Mt 13, 15.

⁶ 2 Krl 4, 40.

⁷ Prz 13, 17.

⁸ Iz 58, 8.

mnie jednak, Boże, od tych próżnych majaków wyobraźni! Wścib-
ska i niebezpieczna to rzecz popaść w przewrażliwienie, surowość,
drobiazgowość, w strach przed każdą z żądz, którą grzech nas
wabi. Ludzie podejrzliwi a skupieni na temperowaniu własnych
wad wpadają w przesadne poniżenie ducha i nie potrafią zaufać
Twojej opiece ni opatrności. Proszę Cię zatem, spraw, abym ni-
gdy nie zwątpił, że czuwasz nade mną, że przemówisz do mnie
w początkach każdej takiej choroby, na odgłos kroków każdego
grzechu. Obym wierzył, że kiedy słysząc ostrzeżenie, ucieknę się
do Ciebie, powstrzymasz mnie przed upadkiem (lub z upadku pod-
niesiesz — wszak natura moja jest słaba). Panie, Ty znasz nasze
słabości, gdyż sam je znosiłeś, i znasz Ciężar naszych grzechów,
gdyż okupiłeś je drogą krwią Twego Syna, naszego Zbawiciela,
Chrystusa Jezusa. Proszę Cię o to pokornie. Amen.

MEDYTACJA DRUGA

Actio laesa

W ślad za nią — porażenie ruchu

MEDYTACJA II

Chociaż niebios są w ruchu, cechuje je stałość — ruch ich bowiem powtarza się regularnie i przebiega zawsze w ten sam sposób. Ziemia natomiast przez długi czas spoczywa w bezruchu, ale jej stałość się nie wzmacnia, jako że regularnie przychodzi pora, gdy wszystkie jej części odmieniają się i topnieją. Człowiek, najszlachetniejsza cząstka ziemi, także topnieje, niczym posąg ulepiony nie z ziemi, lecz ze śniegu. Rozpuszcza go własna zawieść, aż chudnie w oczach. Skłonny powiedzieć, że topnieje na widok cudzego piękna, nie czuje się w rzeczywistości jak śnieg stapiany gorączką: już raczej porównałby się do ołowiu, żelaza lub mosiądzu⁹, które upłynnia żar paleniska. Więcej nawet: upłynnia, lecz i wytrawia, obracając w atomy i popiół, nie w wodę — ale w wapno¹⁰. Jak prędko? Szybciej niż otrzymasz odpowiedź, szybciej niż sklecisz pytanie. Ziemia jest ośrodkiem mojego ciała, niebo jest ośrodkiem mojej duszy. Pierwsze z natury jest odpowiednim miejscem dla ciała, drugie — dla duszy. Ale ciało i dusza nie

⁹ Wymienione przez Donne'a metale odpowiadają w astrologii trzem planetom: Saturnowi, Marsowi i Wenus, które humoralna medycyna siedemnastowieczna łączyła odpowiednio z czarną żółcią, żółcią i krwią oraz śluzami organizmu.

¹⁰ Donne nawiązuje do Iz 33, 12 lub do ówczesnych teorii alchemicznych, według których myśl poprzez proces zwapniania, czyli kalcynacji, materia osuszała się i wracała do pierwotnego stanu chaotycznej próżni.

dażą ku swoim naturalnym ośrodkom w jednakowym pośpiechu. Ciało pada i bez popchnięcia, dusza nie wzleci, jeśli się jej nie poderwie. Wstępowanie jest miarą i prędkością mojej duszy, stracenie zaś — mojego ciała, bo nawet aniołowie wchodzą do nieba po szczeblach drabiny, mimo że są uskrzydleni i w niebie mieszkają. Słońce przemierza wiele mil w ciągu minuty, pęd gwiazd na firmamencie trudno nawet zmierzyć, lecz moje ciało jeszcze szybciej podąża do ziemi. Przy pierwszym zamachu choroby czuję zwycięstwo, a mgnienie oka później — wzrok mi się zaćmiewa. Natychmiast smak staje się mdły i przytępiony. Apetyt jakby się znudził, nie wabi go żadna rozkosz. Kolana uginają się wskutek słabości. Sen zaś, ów obraz i kopia śmierci, znika, ażeby mogła nadejść śmierć we własnej osobie, oryginał, i abym mógł umrzeć dla życia. Część kary Adama brzmiała: „W pocie czoła chleb Twój jadł będziesz”¹¹. Mnie jeszcze przymnożono tej kary: zarabiałem na chleb w pocie czoła, w znoju mojego powołania, i mam go. Teraz pot spływa mi z całego ciała, od czoła po stopę, lecz nie jem chleba i nie kosztuję strawy. Żaloszny to podział ludzkości, gdzie jednej połowie brak mięsa, a drugiej żołądka.

WYMÓWKA II

Przemawiając do króla Saula, Dawid uznał siebie za zdechłego psa. Tymi samymi słowami do króla Dawida zwrócił się Mefiboszet¹². Mimo to Dawid i Mefiboszet mieli śmiałość rozmawiać ze swoim królem. Przyłóżmy teraz do siebie najpodlejszego i najmoźniejszego z ludzi, a wcale nie zdejmujemy miary, która by nam powiedziała, ile dzieli najmoźniejszego człowieka od Boga. Jak bowiem można proporcją oddać nieskończoność? Jeden człowiek nic nie posiada z rzeczy tego świata, prócz grobu; drugi, posiadając grób, puszcza go w dzierżawę, dopóki nie spocznie w nim ktoś znaczniejszy lub obcy; trzeci nie posiada grobu, lecz stertę gnoju; inny nie ma więcej ziemi niż ta, którą sam nosi, którą sam jest, a jeszcze inny nawet na tej ziemi nie jest panem, lecz cudzym niewolnikiem. Otóż proporcje między którymkolwiek z tych

¹¹ Rdz 3, 19.

¹² 1 Sm 24, 15; 2 Sm 9, 8.

ludzi a Bogiem nie odbiegałyby zgoła od proporcji między Bogiem a wszystkimi towarzyszami Dawida, monarchami tego świata i olbrzymami, których spłodziła ludzka wyobraźnia¹³, nawet gdyby połączyć i ugnieść ich w jedno i uczynić to jedno jedynym ocalałym spośród synów ludzkich, którym Bóg dał władzę nad światem. „Bóg powołuje do istnienia to, co nie istnieje”¹⁴. A przeto mogę wołać do Boga, choćbym marnością był i zgoła niczym, i mówić: Boże mój, Boże mój, czemu Twój gniew tak prędko mnie sięgnął? Dlaczego stapiasz mnie gwałtownie, rozmiatasz, niby wodę na grunt wylewasz? Za dni Noego okazywałeś cierpliwość pierwszemu światu sto dwadzieścia lat. Znosiłeś buntownicze pokolenie na pustyni całe czterdzieści lat. Mnie zaś minuty nie ścierpisz? Za jednym zamachem chcesz mnie wezwać pod sąd i odczytać wyrok, wyciągnąć precedens i osądzić? Twoje wici, Twoja bitwa, Twoje zwycięstwo, Twój triumf, wszystko za jednym zamachem! Dostarcz mnie w petach, przekaż jeńca śmierci, skoro ogłosiłeś się moim wrogiem! Wydziedzicz mnie, choćby wyciągając miecz z pochwy, i za to pytanie: jak długo on chorował? Nie dasz-li innej odpowiedzi niż ta, że ręka śmierci zaciskała się wokół niego od pierwszej minuty? Boże mój, Boże mój, Ty nie pragnąłeś przyjść w wichurze, lecz wybrałeś szmer łagodnego powiewu. Twoim pierwszym tchnieniem wlałeś we mnie duszę. Czy zatem Twoje tchnienie ma ją zdmuchnąć? Twój dech w zgromadzeniu, Twoje słowo w Kościele rozsiewa komunie i pocieszenie, i obietnicę wypełnienia. Jak więc w tej izbie może on czynić rozpad, rozbrat, zniszczenie i rozdzielenie? Widać za tym inną rękę niż Twoja! Pożerający miecz, trawiący ogień, wiatr z pustyni, choroby ciała, wszystko, co znosił Hiob, pochodziło z rąk szatana. Ty raz za razem odbierasz mnie z rąk niańki i sam prowadzisz za rękę. Wiem, że jeśli mnie skarcisz, to tylko własnoręcznie. Moi rodzice nie pozwoliliby mnie karcie służącemu, a Bóg mój — szatanowi. Jak Dawid „wpadłem w ręce Pana”¹⁵ i jak Dawid widzę wspaniałość dzieł bożego miłosierdzia. Za jego to sprawą dostrzegam w moim obecnym stanie coś więcej niż skwapliwość i pośpiech choroby. Rozpadowi tego ciała towarzyszą skwapliwość i pośpiech Boga, aby znów zebrać i scalić proch po zmartwychwstaniu. Wówczas,

¹³ 2 Sm 21, 14–16.

¹⁴ Rz 4, 17.

¹⁵ 2 Sm 24, 14.

choć martwy, usłyszę głos jego aniołów: *Surgite, mortui!*, „Wstańcie, umarli!”, a dźwięk i działanie tego głosu zleją się w jedno i w niecałą minutę każdy, kto zmarł tutaj, tam wstanie.

MODLITWA II

Najłaskawszy Boże, który bezustannie realizujesz i doskonalisz własne zamysły! Oto poprzez pierwsze postępy tej choroby przypomniałeś mi o konieczności śmierci, a z pomocą dalszych uzmysłowileś mi, że mogę umrzeć już teraz — te pierwsze były mi pobudką, dalsze zrzuciły mnie z łóżka i postawiły na nogi. Zdarłeś moje ja i odziałeś mnie sobą. Stępiłeś apetyt ciała na kąski i wygody światowe, wyostrzyłeś zaś zmysły duchowe, bym dostrzegł Ciebie. Panie, Ty sam zadecydujesz, przez jakie stadia i stopnie przejdzie to ciało, gdy będzie się rozpadać. Racz więc przynaglić szybkość, racz pomnożyć stopnie rozpadu, wprawiając duszę w uniesienie — teraz w uniesienie ku Tobie, potem w uniesienie samym Tobą. Mój smak nie zanikł, ale się rozochocił, by zasiąść przy stole Dawida, iżbym „skosztował i zobaczył, że dobry jest Pan”¹⁶. Mój żołądek nie zanikł, ale się rozochocił, pragnąc zasiąść tak do wieczerzy Baranka¹⁷ ze świętymi w niebie, jak i do stołu, do komunii Twoich świętych tu, na ziemi. Moje kolana ogarnęła słabość, mogę więc łatwiej upaść i trwać na modlitwie. „Zdrowe serce jest życiem ciała”¹⁸. Serce, które Ty nawiedziłeś, które się zwraca ku Tobie: ono jest zdrowe. „Nie ma śladu zdrowia w moim ciele, z powodu Twojego gniewu”¹⁹. Objasnij swoje dzieło i nazwij je chorobą, objasnij karcenie i nie nazywaj go gniewem, a zdrowie zagości w moim ciele! „Nie ma spokoju w moich kościach, z powodu mego grzechu”²⁰. O, przenieś moje grzechy, które tak Cię smućą, na Tego, w którym masz upodobanie, Jezusa Chrystusa, a kości moje zaznają spokoju. Boże mój, Ty stajesz się światłem pośrodku krzewu gorejącego²¹, w środku jeżyn i cierni

¹⁶ Ps 34, 9.

¹⁷ Ap 19, 9.

¹⁸ Prz 14, 30.

¹⁹ Ps 38, 4.

²⁰ Ps 38, 4.

²¹ Wj 3, 4.

gwałtownej choroby! Bądź blisko mnie, nie opuszczaj mnie na tych wąskich, atakujących cierniem ścieżkach. Proszę Cię o to, Panie, przez wzgląd na Tego, który nie tylko był królem niebios, albowiem obarczyłeś Go koroną cierniową na tym świecie.

MEDYTACJA TRZECIA

Decubitus sequitur tandem
Chory kładzie się do łóżka

MEDYTACJA III

Ciało człowieka ma tylko jeden przywilej i jedną przewagę nad innymi stworzeniami, które się poruszają. Nie pełza mianowicie jak one, lecz należy do wyprostowanych, pionowych form, które natura zbudowała i usposobiła do kontemplacji niebios. Ta wdzięczna forma bierze się z obecności duszy i jest rekompensatą dla duszy, bo dźwiga ją wiele stóp wyżej, ku niebu. Inne stworzenia wpatrują się w ziemię. Tego rodzaju kontemplacja nie przynosi ujmy człowiekowi, owszem, jest do pewnego stopnia właściwa, bo każdy potomek Adama prędzej czy później w ziemi spocznie. Ale człowiek nie pozostanie tutaj jak reszta zwierząt. Jego naturalny kształt został wydźwignięty, aby mógł kontemplować swój dom, niebo. Oto przywilej człowieka. W jakim jednak stanie znajduje się człowiek, obnoszący swą godność? Gorączka strzeli palcem, a już pada; gorączka zrzuca go z tronu; gorączka sprowadza do wysokości stóp głowę, która wczoraj nosiła złotą koronę, która pchała ją pięć stóp bliżej korony chwały. Kiedy Bóg zbliżył się, aby tchnąć życie w człowieka, zastał go leżącego na ziemi. Nim zaś przyjdzie odebrać mu owo tchnienie, ułoży go w łóżku, by go przygotować na śmierć. W każdym niemal więzieniu skazańcom wolno przejść dwa lub trzy kroki. Pustelnik zamurowany w dziupli drzewa lub niszy muru albo ów szalbierz, co zamknął się

w beczce²², mogą stać lub siedzieć, ulżyć sobie zmianą postawy. Łoże boleści to grób. Cokolwiek powie w nim pacjent, zabrzmi jak wariant jego własnego epitafium. Prefiguracją grobu jest łoże każdej nocy: kładąc się spać, mówimy służbie, o której godzinie wstaniemy — teraz sami nie zdołamy przewidzieć, którego dnia, tygodnia, miesiąca. Głowa leży na wysokości stóp. Głowa ludu wszystkich miała pod sobą, a oto sama spadła jeszcze niżej. Ręka, co udzielała aktów łaski, nie ma sił, żeby podniesieniem dłoni wybłagać łaskę! Dziwne to kajdany na stopach, dziwne okowy na rękach: coś krępuje ręce i nogi tym mocniej, im luźniejsze stają się więzy ciała, a w miarę rozprzegania się ścięgien i więzadeł²³ kończyny przestają pełnić swe zadania. Złożony na dnie grobu, zdołam przekrzyknąć kamień i odezwę się w głosach przyjaciół, odcisnę się akcentem na ich słowach, ilekroć ton miłości, skryty wewnątrz sylab, zaczerpnie ze wspomnienia o mnie. Tu jestem jako własny duch. Raczej odstrasza, niż pouczam tych, którzy na mnie patrzą. Widzą teraz najgorszą część mnie, ale boją się jeszcze gorszej. Zostawili mnie na śmierć, a przecież wstają o północy, ciekawi, jak się miewam, pytają, co będzie ze mną jutro. Żałosna i nieludzka (acz powszechna) to postawa, gdy poprzez bezruch muszę ćwiczyć leżenie w grobie, a nie dane mi się podnieść, żebym poćwiczył zmartwychwstanie.

WYMÓWKA III

Boże mój i Jezu mój, Chryste Panie, mocy i ucieczko moja! Słyszę Cię i słucham Cię! Ty skarciłeś uczniów, kiedy sarkali na przyprowadzających dziatki do Ciebie. Powiedziałeś: „Pozwólcie dzieciom zbliżyć się do mnie”²⁴. Któż bardziej przypomina dziecko niż ja? Nie mogę rzec za Twoim sługą Jeremiaszem: „Panie, jestem dzieckiem i nie potrafię mówić”²⁵. Ssę jeszcze pierś, a nie gryzę; raczkuję, a nie chodzę. Jakże więc dojdę do Ciebie? Która

²² Diogenes Cynik.

²³ W medycynie siedemnastowiecznej funkcja ścięgien i więzadeł bliższa jest raczej roli współcześnie pojmowanego układu nerwowego niż narządów ruchu.

²⁴ Mt 19, 13–14.

²⁵ Jr 1, 6.

ścieżką? Przez to łóżko? Jestem słaby i krnąbrny jak dziecko — nie usiedzę prosto, a do łóżka trudno mnie zapędzić. Czy tam Cię odnajdę? Och, doprawdy? Panie, zwykle nie widujemy Cię z łóżkiem w tle, bo postać Twa roztacza całkiem inną aurę: czy kładąc mnie w tę pościel, nie oskarżasz mnie, nie obracasz dawnych win przeciwko grzesznikowi? Czyż złożenie człowieka chorobą w jego własnym łóżu lubieżności nie jest podobne do powieszenia kogoś na progu jego domostwa? Czy nie otwierają się upusty Twego gniewu, gdy napominasz nas ustami Proroka, żebyśmy „nie wylegiwali się w łóżach z kości słoniowej”²⁶? Czyż nie będą one stać otworem, póki nie zamienisz naszych łoży z kości słoniowej na hebanowe? Dawid przysięga Ci, że „nie wstąpi do swego łoża, póki nie zbuduje dla Ciebie domu”²⁷. Wstąpić do łoża: przez te słowa należy rozumieć siłę i obietnicę wytnienia. Kiedy jednak rzekłeś, że „powalisz Jezabel do łoża”²⁸, wyraziłeś własną opinię w tej materii, nazywając łóżko utrapieniem, wielkim utrapieniem. Jakże mają przyjść do Ciebie ludzie, których przygwoździłeś do łóżka? Ty w zgromadzeniu, ja w osamotnieniu: kiedy sługa setnika leżał złożony niemocą, to nie chory, a jego pan musiał podejść do Chrystusa. Czterech uczynnych ludzi musiało zanieść do Chrystusa swego przyjaciela, którego dotknął paraliż. Teściowa Piotra, trawiona gorączką, również nie mogła wyjść naprzeciw Chrystusa i to On ją nawiedził. Moi przyjaciele, modląc się w zgromadzeniu, zdają się nieść mnie do domu, gdzie Ty oczekujesz. Musisz jednak sam zawitać do mojego domu, ilekroć nawiedzasz mnie duchem i pod pieczęcią Twego Sakramentu. Ale cóż, tkwię w tym łóżu! Sflaczałe więzadła są mi jak dyby żelazne, cienki koc ciąży jak żelazne odrzwia. Panie, „ukochałem siedzibę domu Twego i miejsce, w którym zamieszkuje Twoja chwała”²⁹. Leżę tu i mówię: „Błogosławieni, którzy mieszkają w domu Twoim”³⁰, lecz nie mogę rzec: „Wejdę do Twojego domu”³¹. Mogę powiedzieć: „Przejęty bojaźnią Twoją

²⁶ Am 6, 4.

²⁷ Ps 132, 3–5.

²⁸ Ap 2, 22.

²⁹ Ps 26, 8.

³⁰ Ps 84, 5.

³¹ Ps 5, 8.

oddam Ci pokłon przed świętym przybytkiem Twoim³², lecz nie mogę rzec: „wewnątrz przybytku”. Boże, „gorliwość o dom Twój mnie żżera”³³ — żżera równie szybko jak gorączka. Nie stawiam oporu, gdyż chcę tam pójść — już raczej iść mi nie wolno pod karą ekskomuniki³⁴. Ty jednak jesteś panem gospodarzy i kochasz krzątanię. Czemu odrywasz mnie wezwaniem od wszystkich moich zajęć? „Żaden człowiek nie będzie Cię chwalił w grobie”³⁵. I mojej pieśni na Twą cześć nikt nie usłyszy we wrotach grobu, w tym łożu bolesti. Nie otworzyłeś mi warg po to, abym głosił Twoją chwałę Tobie — winienem raczej głosić ją całemu światu. Opadł mnie jednak lęk Twoich apostołów, ażebym, „głosząc innym naukę, sam nie znalazł się wśród odrzuconych”³⁶. Nie chcę spaść w otchłań, więc padam na twarz. Możesz chwycić mnie za włosy i porwać, jak uczyniłeś prorokowi Habakukowi³⁷. Możesz uprowadzić na rydwanie, niczym Eliasza³⁸. Ty jednak wiesz o mnie własną, tajemniczą ścieżką, ścieżką Twojego Syna. On leżał na ziemi i modlił się, a potem został wyniesiony — tym słowem nazwał swoje ukrzyżowanie. Najpierw zstąpił do piekieł, a potem wstąpił do nieba. Jest w życiu pozycja (zaiste, o wysoką pozycję trzeba nisko bić czołem) niższa od tego łoża. Jutro być może zsunę się piętro niżej, na podłogę — lico ziemi, a dnia następnego jeszcze o jedno piętro, do grobu — łona ziemi. Chwilowo Bóg zawiesił mnie pomiędzy niebem a ziemią, niczym meteor. Materia cielesna jest mi kłodą, więc nie wzlatuję do nieba, lecz że dusza niebiańska mnie dźwiga, nie mogę spocząć na ziemi. W prawie Twoim, Panie, czytamy: „Kto by uderzył bliźniego, ale nie zabił go, tylko zmusił do pozostania w łóżku, dołoży starań, żeby go wyleczyć i wynagrodzi mu krzywdę”³⁹. Zadałeś mi cios własną ręką, wtrącając do łóżka. Jeśli zatem wstanę, Ty sam starczysz za

³² Ps 5, 8.

³³ Ps 69, 10.

³⁴ W oryginale para pojęć *recusancy i excommunication*. Pierwsze oznacza publiczny akt odmowy uczestnictwa w nabożeństwie anglikańskim, zwłaszcza dokonany przez katolika; drugie to katolicka ekskomunika.

³⁵ Iz 38, 18.

³⁶ 1 Kor 9, 27.

³⁷ Dn 14, 33–37.

³⁸ 2 Krl 2, 11.

³⁹ Wj 21, 18–19.

całe wynagrodzenie, albowiem po kres moich dni będę, z własnym pożytkiem, wspominać chorobę. Jeżeli zaś upadnę jeszcze niżej, zabierzesz duszę z tej łaźni przed oblicze Ojca, po wielokroć obmytą w Twoich łzach, w Twoim pocie, w Twojej krwi.

MODLITWA III

Wszechmocny i miłosierny Boże! Oto zwałeś mnie z nóg, lecz nie z fundamentu, którym sam jesteś. Odjąłeś mi kształt pionowy, dzięki któremu mogę stać i podziwiać Twój tron, niebiosą, lecz pozostawiłeś światło, leżąc więc — mogę Cię widzieć. Zwiotczyłeś moje kolana i nie zdołam Ci oddać pokłonu, nie tknąłeś jednak kolan mego serca, które nie przestają uginać się na Twój widok. Skoro uczyniłeś to łóżko Twoim ołtarzem — uczyni mnie Twoją ofiarą. Skoro ustanowiłeś własnego Syna Jezusa Chrystusa kapłanem — nadaj mi godność Jego diakona, żebym Mu posługiwał, kiedy wdzięcznie odda duszę moją i ciało pod władzę Twojej woli. O Boże, Boże mój! Przychodzę przed oblicze Twoje tak, jak potrafię: witając z radością Twoje nadejście. Przychodzę z ufnością, mając za wzór obietnicę Dawida, że „pościelisz mi łóżko w czasie choroby”⁴⁰. Innymi słowy: jakkolwiek bym się wiercił, mogę obrócić się ku Tobie. Czuję, że Twoja ręka dotyka mojego ciała, ale i posłania, bo widzę, że wszelkie kary, ale i chwile orzeźwienia, płyną z tego samego, jedyne źródła, z Twojej ręki. Ostrą chorobą przemieniłeś pierze w ciernie, uczyni więc na powrót z cierni pióra i puch gołębiczy, to zaś przez spokój sumienia i powrót do Twojej arki, do narzędzi prawdziwego wytchnienia, którymi są gmach widzialny i posługa Kościoła. Zapomnij o moim łożu, Panie — było to łoże gnuśności. Ba, gorzej nawet! Nie okazuj mi, Boże, swojej przewagi, straszac duszę słowami: „Tam ci wyznaczam spotkanie, gdzie najczęściej rozstawiałeś się ze mną”. Wszelako wypaliwszy łóżko spazmami gorączki, zmywszy obfitością potów, stwórz je na nowo i uczyni mnie „zdolnym do rozmowy z własnym sercem we własnym łóżku i do wyciszenia”⁴¹. O, racz mi uszykować łoże za wszystkie dawne grzechy, póki wciąż leżę w łóżku, racz

⁴⁰ Ps 41, 3.

⁴¹ Ps 4, 5.

John Donne

uszykować grób za grzechy, zanim zejść do grobu — a kiedy
złożę owe grzechy w ranach Twojego Syna, dozwól mi spocząć
w pewności, że moje sumienie nie zazna już więcej niepokoju,
dusza — niebezpieczeństwa, a pamięć — oszczerstwa. Wyświadcz
mi tę łaskę, Panie największy sprawiedliwością i miłosierdziem,
przez wzgląd na Jezusa Chrystusa, Syna Twojego i Zbawiciela,
który tyle zdziałał i wycierpiał.

MEDYTACJA CZWARTA

Medicusque vocatur
I wzywa lekarza

MEDYTACJA IV

Nazywając człowieka niewielkim kosmosem, mówimy za mało. Otóż człowiek przypomina Boga i nic poza Bogiem — tak jak deminutywy, mniejsze figury na tarczy herbowej, ściśle powtarzają kształt figur głównych. Człowiek składa się z liczniejszych części i segmentów niż świat; porusza go więcej trybików. Gdyby wszystkie te części rozszerzyć i rozciągnąć wewnątrz istoty ludzkiej, tak żeby rozmiarami dorównały swoim odpowiednikom ze świata, okazałoby się, że człowiek jest olbrzymem, a świat karłem — świat byłby zaledwie mapą, a człowiek światem. Gdyby każda z naszych żył osiągnęła szerokość rzeki, każde ścięgno — grubość żyły kruszcu, leżące na sobie warstwy mięśni — wysokość wzgórz, kości zaś — rozmiar kamieniołomów, taki glob człowieczy nie mógłby się poruszać w eterze, dla takiej gwiazdy firmament okazałby się nader ciasny. Bo każda cząstka świata ma swój odpowiednik w człowieku, lecz wiele cząstek człowieka nie odbija się w świecie. Spróbuj objąć tym rozważaniem ów wspaniały świat, człowieka. Wyobraź sobie ogrom stworzeń, które on płodzi. Naszymi stworzeniami są myśli — od urodzenia olbrzymy, rozpięte między wschodem a zachodem, między ziemią a niebem: wbiły jedną nogę w lądy, a drugą w morza, ich postacie spinają słońce i firmament z ziemią. Moje myśli wszędzie dotra, wszystko przenikną. Tu — niepojęta tajemnica! Ja, ich stwórca, znalazłem się w ciasnym więzieniu, w łożu boleści, tymczasem każde z moich

stworzeń, każda myśl moja, gdziekolwiek odbiegła, towarzyszy słońcu, wybiega poza słońce, wyprzedza słońce, prześciga je choćby o krok. A teraz — na podobieństwo świata zewnętrznego, który płodzi węże i żmije⁴², stwory pełne jadu i złości, robaki i gąsienice, usiłujące pożreć ziemię, z której powstały, tudzież potwory, monstra zlepięte i skrócone z różnych rodziców i gatunków — ten świat, czyli my, ludzie, rodzi w sobie samym okropne schorzenia i bólesci wszelkich rodzajów: choroby jadowite i zaraźliwe, choroby podgryzające i zjadliwe, a także schorzenia sprzężone i splątane, zlepek wielu różnych chorób. Czy świat zewnętrzny może pochwalić się tak wielką mnogością jadowitych, zjadliwych, okropnych stworów, że dorównałaby ona liczbie naszych chorób? O, żalosna obfitości! O, żebracze bogactwa! Jak bardzo brakuje nam lekarstw, skoro dotąd nie znamy nawet imion wszystkich schorzeń?! Mamy jednak Herkulesa, który wystąpi przeciwko tym olbrzymom, tym bestiom — lekarza. On to pod broń zwołuje siły całego świata na odsiecz człowiekowi. On skrzykuje moce natury, ażeby ulżyć pacjentom. Mamy przeto lekarza, lecz nie jesteśmy lekarzem i tu nasze proporcje się kurczą, nasza godność topnieje, albowiem stworzenia bardzo mizerne potrafią być własnymi lekarzami. Ścigany i ranny jeleni umie podobno znaleźć zioło, którego zjedzenie usuwa z ciała strzałę myśliwego; osobliwy to rodzaj wymiocin. Idący tropem jelenia pies choruje, wiemy o tym, ale zna własną trawkę leczniczą⁴³. Jakkolwiek nie można wykluczyć, że ziółka i proste lekarstwa rosną tuż pod boki ludzi i są im równie dostępne co zwierzętom, ścieżka wiodąca zwierzęta do naturalnych medykamentów jest nieporównanie krótsza od tej, którą musi przejść człowiek w poszukiwaniu lekarza i aptekarza. Albowiem człowiek nie ma wrodzonego instynktu, który każe pomniejszym stworzeniom zażywać proste lekarstwa w chwilach

⁴² W czasach Donne'a lekarze wyróżniali trzy rodzaje chorób, kojarząc je z odpowiednim typem niebezpiecznych stworzeń. Jedne miały polegać na podstępny ukąszeniu i wstrzyknięciu do ciała jadu (wąż, żmija). Inne — na powolnym zżeraniu ciała przez chorobę (robaki, gąsienice). Jeszcze inne powstawały z przemieszania chorób zwierzęcych i ludzkich albo przenosiły się między częściami ciała, siejąc przy okazji spustoszenie w organizmie (potwory).

⁴³ W czasach Donne'a wierzano, że chory na niestrawność pies odmawia jedzenia, póki sam nie wywoła wymiotów, spożywając odpowiednie zioło.

niebezpieczeństw: nie jest własnym aptekarzem ani medykiem jak one. Wróć zatem do swojego rozważania i zmniejsz proporcje. Cóż zostało z rozległości i skali człowieka, kiedy on sam skurczył się i wyniszczył tak, że jest garścią prochu? Cóż pozostało z myśli człowieka, które wzbijały się pod niebiosą, które przenikały mrok tajemnic, gdy on sam zabrnął w ciemnotę i bezmyślenie grobu? Człowiek jest właścicielem swoich chorób, ale nie lekarza. Trzyma choroby w domu, lecz po lekarza musi posłać.

WYMÓWKA IV

Brak mi prawości Hioba, podzielam wszakże jego żarliwe pragnienie: „Chciałbym przemówić do Wszechmocnego, chciałbym dochodzić swoich praw u Boga”⁴⁴. Mój Boże, jak prędko chcesz mnie zawlec do lekarza i jak daleką mam podjąć wędrówkę u jego boku? Wiem, Ty stworzyłeś materię, człowieka i wszelką sztukę medyczną. Nie oddałam się od Ciebie, uciekając się do pomocy lekarza. Ty dałeś człowiekowi odzienie, dopiero gdy wstyd nagości okrył ciała, lekarstwa jednak stworzyłeś już na początku, długo przed nadejściem chorób, zaszczepiając licznym ziółkom moc leczniczą. Czy nie przyznałeś w ten sposób, że będziemy chorowici? Wolnego, równie dobrze moglibyśmy powiedzieć, że już w Twoim zamyśle człowiek miał być grzeszny: Ty przewidziałeś grzech i choroby, ale ich nie wywołałeś. Panie, obiecałeś tutaj „drzewa, których owoce starczą za pokarm, a liście za lekarstwo”⁴⁵. Głos Twego Syna: „Czy chcesz zostać uzdrowiony?”⁴⁶, sprawił, że chory przyznał się do własnej niemocy i bezradności. Twój własny głos: „Czy brak tam lekarzy?”⁴⁷, nagina i usposabia nas do przyjęcia Twoich praw. Głos mędrca zaś: „Pan stworzył leki, przyrządzając je z ziemi, i człowiek mądry nie brzydzi się nimi”⁴⁸, odnosi się zarówno do materii, do samego lekarstwa, jak do umiejętności i osoby lekarza, który przecina długą chorobę. Dałeś nam źródła pomocy, a wszystkie wymienione głosy kierują nas ku nim. Czy

⁴⁴ Hi 13, 3.

⁴⁵ Ez 47, 12.

⁴⁶ J 5, 6.

⁴⁷ Jr 8, 22.

⁴⁸ Syr 38, 4.

jednak nie stoisz za innym głosem: „Ten, kto zgrzeszył przeciw swemu Stwórcy, niech wpadnie w ręce lekarza”⁴⁹, i czy nie chcesz wyjaśnić mi tych słów? Ilekroć posyłasz nas do lekarza, posyłasz po błogosławieństwo; nie jest to więc oznaka Twojej klątwy. O przekleństwie powiemy raczej, gdy człowiek wpada w ręce lekarza, że wszystkich sił mu się narzuca, na nim polega, w nim pokłada nadzieję, nadstawia uszu na każde jego słowo, a zaniedbuje lekarstwo duchowe, które czeka tuż obok, w posługach Twojego Kościoła. Tak więc słowa „wpaść w ręce lekarza” oznaczają grzech i karę za popełnione grzechy, na podobieństwo upadku Asy, który w chorobie „nie zwrócił się do Pana, lecz do lekarza”⁵⁰. Objaw mi przeto, Panie, jak będziesz mnie leczyć, i zbadaj, czy się stosowałem do przepisanej kuracji: odbierzesz chwałę, gdy tak było, a jeśli postępowałem inaczej — odbierzesz przeprosiny i obrócisz je w konieczną mi pomoc. W wytycznych Twojej terapii czytamy: „Gdy chorujesz, nie wpadaj w ośpienie”⁵¹. Jak przeto mam wyrazić gorliwość moją? „Módl się do Pana, a On Cię wyleczy”⁵². Panie, to właśnie czynię. Powtarzam modlitwę sługi Twojego Dawida: „Zmiłuj się nade mną, Panie, bo jestem słaby. Uzdrów mnie, Panie, bo kości moje są strapione”⁵³. Wiem, że słabując, podsuwam Ci powód, pretekst do okazania miłosierdzia; wiem, że chorując — stwarzam Ci okazję do zesłania zdrowia. Czy znasz wygodniejszy pretekst, aby się ulitować, niż nieszczęście? Czy znajdziesz lepszą sposobność? I czy dla modlitwy o zdrowie nie można znaleźć lepszej pory niż ta, w której chorujemy? Twoja terapia wybiega wszakże dalej: „Odstąp od grzechu i wyprostuj ręce, i oczyść serce z wszelkiej przewrotności”⁵⁴. Czy postępowałem w ten sposób, Panie? Tak, dzięki Twojej łasce wzgardziłem starymi grzechami. Cóż nadto? Owszem: „ofiaruj wonne kadzidło, złóż ofiarę dziękczynną z przedniej maki i sutą ofiarę, jakby Cię nie było”⁵⁵. Oto dzięki Twojej łasce, Boże, ofiarowałem część tej części, której mi użyczasz, potrzebującym, dla których poży-

⁴⁹ Syr 38, 15.

⁵⁰ 2 Krn 16, 12.

⁵¹ Syr 38, 9.

⁵² Tamże.

⁵³ Ps 6, 3.

⁵⁴ Syr 38, 10.

⁵⁵ Syr 38, 11.

ku została użyczona, a dzięki Twojej kuracji i podjętym krokom dochodzę do następującego wniosku: „Potem przekaz miejsce lekarzowi, bo Pan go stworzył; niech nie odchodzi od Ciebie, bo go potrzebujesz”⁵⁶. Posyłam więc po lekarza, lecz będę oczekiwał jego nadejścia ze słowami Piotra na ustach: „Jezus Chrystus Cię uzdrawia”⁵⁷. Pragnę, by lekarz przyszedł, wyglądam jednak mocy Pana, „której obecność mnie uzdrowi”⁵⁸.

MODLITWA IV

Najpotężniejszy i najmiłosierniejszy Boże! Słusznie nazywamy Cię Bogiem zdrowia i siły, ponieważ bez Ciebie wszelkie zdrowie jest tylko paliwem, a siła miechami grzechu. Racz dostrzec, że dwie choroby srożą się nade mną i że musiałem najać dwóch lekarzy, cielesnego i duchowego, tak jak mi kazałeś. Sięgam po obydwu, jakbym wypełniał Twoje zarządzenie i wielbię, i wysławiam Twoje imię, gdyż w obu przypadkach zapewniasz człowiekowi pomoc przez posługę człowieka. Nawet w nowej Jeruzalem, w niebie samym, spodobało Ci się odsłonić nam drzewo, które jest tam drzewem życia, lecz „jego liście są na uleczenie narodów”⁵⁹. Samo życie jest tam z Tobą, bo Ty jesteś życiem, i stamtąd biorą początek wszelkie rodzaje zdrowia, które tutaj pobudzają nas, przybrawszy postać Twoich narzędzi. „Chciałeś uzdrowić Babilon, lecz on nie nabrał zdrowia”⁶⁰. Zabierz od mnie, Panie, jego zepsucie, zatwardziałość, uparte trwanie w złu. Dozwól usłyszeć w głębi mojej duszy słowa ducha Twojego: ulecz mnie, Panie, a będę zdrow. „Dostrzegł Efraim swoją niemoc, a Juda swoją ranę. Udał się więc Efraim do Asyryjczyka, posłał do króla Jareba, lecz on was nie może uzdrowić, ani wyleczyć z rany”⁶¹. Chroń mnie, Panie, przed tymi, co uchybiają sztuce leczenia duszy i ciała. Stosują oni bowiem środki, których Ty nie wszczepiłeś w Kościół dla pożytku dusz ani w naturę dla pożytku ciał. Du-

⁵⁶ Syr 38, 12.

⁵⁷ Dz 9, 34.

⁵⁸ Łk 5, 17.

⁵⁹ Ap 22, 2.

⁶⁰ Jr 51, 9.

⁶¹ Oz 5, 13.

chowego zdrowia nie zyska się, wierząc w zabobon, a cielesnego, uciekając się do guseł i czarów. Ty i tylko Ty jesteś Panem obu rodzajów zdrowia: Panem obu rodzajów zdrowia, a w osobie Syna — lekarzem, który aplikuje je chorym. „Uzdrowiły nas Jego sine pręgi”⁶² — powiada prorok Izajasz. Skoro już wtedy, zanim Jezusa ubiczowano, uzdrowiły nas Jego sine pręgi, to o ileż bardziej mogę doznać uzdrowienia teraz, gdy Jego cierpienie już się prawdziwie dokonało i oddziałuje na mnie, prawdziwie i skutecznie. Cóż oprze się leczniczym kroplom owego *balsamum* — czerwonego kamienia filozofów i eliksiru życia? Jakiej pustki w żyłach nie wypełni ta krew? Ty „obiecałeś uleczyć ziemię”⁶³, ale stanie się to, gdy jej mieszkańcy będą się modlić, żebyś ją uzdrowił. Obiecałeś uleczyć ich wody, aczkolwiek miejsc bagnistych i rozlewisk, rzekłeś w tym miejscu Pisma, nie uzdrowisz⁶⁴. Gdybym powrócił do jakiegokolwiek grzechu — tu ośmielę się wspomnieć własną zdolność powtarzania tych samych grzechów — nie przebaczyłbyś mi. Uzdrow tę ziemię, mój Boże, łzami skruchy i uzdrow te wody, te łązy, ze wszelkiej goryczy, niedowiarstwa i przygnębienia — wznieś w moim wnętrzu niewzruszoną ufność. Twój Syn, „przechodząc, leczył każdy rodzaj choroby”⁶⁵ — nie ma chorób nieuleczalnych ani zbyt opornych: On leczył je, przechodząc obok. „Moc wyszła

⁶² Iz 53, 5. W *Medytacjach*, a szczególnie w *Alembiku śmierci*, Donne utożsamia mękę Chrystusa z dwiema późnymi fazami przemiany alchemicznej: fazą *albedo*, która w tradycji hermetycznej następuje wczesnym rankiem i oznacza świt duchowego odrodzenia i oświecenia, oraz fazą *rubedo*, gdy w zenicie dnia nowo narodzony kamień filozofów uzyskuje wreszcie pełnię swojej mocy leczniczej i zbawczej, zmieniając kolor z białego na czerwony. Tak więc krwawy pot wylany podczas modlitwy w Ogrójcu i podbarwione krwią, lecz wciąż zamknięte rany, jakie Jezus odniósł podczas biczowania, przynależą tutaj do fazy *albedo*, natomiast zawiśnięcie na krzyżu i pełne otwarcie się boskich ran, z których spływa krew eucharystyczna, stanowi odpowiednik fazy *rubedo*, apogeum transmutacji. W opisywanym tutaj fragmencie *Medytacji* Donne nieprzypadkowo używa słowa *balme*, czyli odpowiednika łacińskiego *balsamum*. Chodzi bowiem o czerwony kamień filozofów, eliksir życia i panaceum. Dalsza wzmianka o pustce w żyłach łączy alchemiczny termin i jego zbawcze konotacje ze starotestamentowym przekonaniem, że dusza stworzenia bytuje w jego krwi.

⁶³ 2 Krn 7, 14.

⁶⁴ Ez 47, 11.

⁶⁵ Mt 4, 23.

z niego i uzdrowił wszystkich”⁶⁶ — uzdrawiał więc rzesze ludzi: każdy mógł zostać uleczoney. „Uzdrawiał do szczętu”⁶⁷ — to Jego własne słowa: nie pozostawiał żadnych śladów choroby. Czyż ten, który jest lekarzem powszechnym, może przejść przez tę umieralnię zwaną szpitalem⁶⁸, nie odwiedzając mnie i nie uzdrawiając? Nie uzdrawiając do szczętu? Panie, nie oczekuję, że przemówisz do mnie przez posłańca, jak do Ezechiasza: „Spójrz, uzdrowię Cię. A trzeciego dnia udasz się do domu Pana”⁶⁹. Nie oczekuję, że przemówisz do mnie, jak Mojżesz w imieniu Miriam, gdy szybko wyprosił jej uzdrowienie z trądu: „Gdyby rodzony ojciec plunął jej w twarz, czy nie musiałaby siedem dni doznawać zawstydzienia? Niech będzie wyłączona z obozu na siedem dni, a potem niech wróci”⁷⁰. Jeśli spodoba Ci się jednak pomnożyć siedem dni (a cyfra siedem oznacza nieskończoność) przez liczbę moich grzechów (jeszcze bliższą nieskończoności), jeśli ten dzień musi usunąć mnie i zetrzeć aż do skończenia świata, przyłóż nieusuwalne pieczęcie Twojego Kościoła na moje zdrowie duchowe. A co do mego zdrowia doczesnego, niech Twoją powinność czynią odpowiednie ręce, ręce Twoich sług. Powinny one usługiwać podczas tej choroby w takim stopniu i mierze, żebyś Ty był uwielbiony i żeby postronni obserwatorzy odnieśli duchową korzyść, zbudowani wysiłkami lekarzy.

⁶⁶ Łk 6, 19.

⁶⁷ J 7, 23.

⁶⁸ W XVII wieku szpital kojarzył się raczej z przytułkiem dla umierających niż z lecznicą.

⁶⁹ 2 Krl 20, 5.

⁷⁰ Lb 12, 14.

MEDYTACJA PIĄTA

Solus adest
Lekarz przybywa sam

MEDYTACJA V

Choroba jest najgorszym z nieszczęść, a największym nieszczęściem w chorobie jest samotność. Ci, którzy powinni towarzyszyć choremu, trzymają się z daleka, pełni lęku przed zarażeniem; nawet lekarz rzadko ośmieli się przybyć. Samotność to męka niezagrożona w piekle samym. Pierwsza przyczyna: Bóg, i pierwsze narzędzie Boga: natura, nie pozwalają zaistnieć zupełnej pustce. Brak jest tworów całkowicie pustych, lecz niektóre twory są równie bliskie pustki jak samotność, niemal pojedyncze: Bóg i natura nie darzą ich miłością. Po mojej śmierci, kiedy ciało zacznie rozsiewać zarazę, ludzie znajdą środek zaradczy — pogrzebią mnie. Jednak kiedy zarażam, wciąż tylko chory, pozostaje im jedno remedium: ich nieobecność, a moje osamotnienie. Jest to wymówka dla wszystkich, którzy mają się świetnie, grają komedię i wcale przyjść nie chcą, ale i odstrasza ją przeszkoda: odwiedzenie mnie, nawet dobrowolne, mogłoby przemienić człowieka w dżumodukt, którego kanały roznoszą mór. Wyrok banicji i ekskomunika stoją między pacjentem a wszelkimi posługami, jakie na co dzień świadczymy bliźniemu — nie tylko tymi, które biorą się z ludzkiej uprzejmości, ale nawet wypływającymi z czynnego miłosierdzia. Przyjaciół może znużyć przedłużanie się choroby, ale morowe powietrze napelni ich odrazą już na początku. Bóg pozwala istnieć figurze społeczeństwa, ponieważ

sam składa się z wielu osób, a jest jednym Bogiem. Wszystkie Jego czyny dowodzą, że kocha społeczność i zjednoczenie. Niebo zamieszkują zastępy aniołów i hufce męczenników, a „w domu tym jest mieszkań wiele”⁷¹. Rodziny, miasta, kościoły i uniwersytety na ziemi są, bez wyjątku, mnogie, ba, gdyby nawet któremuś z nich, wziętemu z osobna, groził niedostatek towarzystwa, to przecież łączy je więź, świętych obcowanie, dzięki któremu Kościół wojujący i triumfujący stanowi jedną parafię. Dlatego właśnie Chrystus nie musiał opuszczać swojej diecezji, kiedy zstąpił na ziemię, ani swojej świątyni, kiedy przyjął nasze ciało. Bóg widział, że wszystko, co stworzył, było dobre. Bliski był jednak dojrzewania skazy we własnym dziele, gdy rzekł: „Nie jest dobrze, aby mężczyzna był sam”⁷². Stworzył zatem pomocnicę, która obdarzy mężczyznę najpierw własnym, a potem liczniejszym towarzystwem. Aniołowie nie rozmnażają się ani nie rozsiewają. Zostali stworzeni na początku, w ogromnej liczbie, podobnie jak gwiazdy. Jednak na rzeczy tego świata spłynęło inne błogosławieństwo — mnożcie się! Sądzę bowiem — i doprawdy nie śmiem sądzić inaczej — że nie istnieje żaden feniks, nic pojedynczego i samotnego. Ludzie są osadzeni w naturze i nie potrafią sobie wyobrazić niczego pojedynczego na tym świecie, ba, sądzą nawet, że sam świat nie jest pojedynczy i że każda planeta, każda gwiazda stanowi inny świat, podobny naszemu: na drodze rozumowania tłumaczą sobie nie tylko mnogość każdego gatunku na świecie, ale i mnogość światów. Zatem przeciwnicy samotności — Bóg, natura i rozum — nie zwalczają jej osobno, lecz zgodnym wysiłkiem. Zdarza się jednak, że człowiek, składając śluby, upodabnia się do morowego powietrza. Bierze chorobę za religię, odsuwa się od wszystkich ludzi, zamyka w odosobnieniu; z nikim nie utrzymuje kontaktów i nikomu nie wyświadcza dobra. Bóg zostawił dwa testamenty, dwie wole. Zapis, w myśl którego droga do obcowania świętych prowadzi przez tak rozumianą samotność, wykluczającą dobre czyny na tym świecie, nie jest autorstwa Boga. Ten dodatek, ten kodycył spisali inni, po części między wierszami, po części rozszerzając właściwy tekst testamentu. Separowanie się jest chorobą umysłu i przypomina samotność w szczytowym punkcie

⁷¹ J 14, 2.

⁷² Rdz 2, 18.

zakaźnej choroby ciała: zaraźliwe łoże staje się wówczas podobne do grobu, a nawet bywa gorsze. Bo chociaż w łóżku i w grobie będę spoczywał jednakowo sam, łóżko ma dwie przewagi nad mogiłą. Otóż jestem w nim świadom samotności i odczuwam ją, a moja dusza pozostaje w ciele.

WYMÓWKA V

Boże, Twój Syn nie poczuł się urażony, kiedy powiedział Marcie: „Twój brat Łazarz wstanie na nowo”⁷³, a w odpowiedzi usłyszał wymówkę pełną niedowierzania: „Wiem, że wstanie na nowo podczas zmartwychwstania, w dniu ostatecznym”⁷⁴. Marta pragnęła zobaczyć się kiedyś ze swoim bratem i dlatego była przygnębiona. Boże mój, Ty wprawdzie obdarzyłeś łaską i godnością Twój lud, „który powinien żyć samotnie, a nie być liczony między inne narody”⁷⁵ (gdyż powinien je przewyższać) i powinien „żyć bezpiecznie, na osobności”⁷⁶ (nieskażony przez wrogów). Mimo to nie miej mi za złe, jeśli przypomnę Ci inne Twoje słowa: „Lepiej jest dwojgu niż jednemu” oraz „Biała samotnemu, gdy taki upada”⁷⁷. Biała również samotnemu, który upadł i spoczywa w łożu boleści. „Prawość jest nieśmiertelna”⁷⁸. Wiem, że te słowa zrodziła Twoja mądrość. Żaden człowiek nie jest jednak nieśmiertelny jak ona i żaden nie uniknie śmierci, chociaż osłania go prawość Twojego Syna — albowiem Ten, który był samą prawością, poniósł śmierć. Wiem, że syn prawości, Twój Syn, nie odrzucił odosobnienia ni osamotnienia, owszem, wręcz go pożył. Jednak przez cały czas mógł rozkazywać więcej niż dwunastu legionom aniołów⁷⁹, a nawet kiedy nie korzystał z ich usług, daleki był od samotności. Powiedział przecież: „Nie jestem sam. Jest ze mną Ojciec, który mnie posłał”⁸⁰. Skąd przyjdzie na mnie trwoga? Chyba na myśl

⁷³ J 11, 23.

⁷⁴ J 11, 24.

⁷⁵ Lb 23, 9.

⁷⁶ Pwt 33, 28.

⁷⁷ Koh 4, 9–10.

⁷⁸ Mdr 1, 15.

⁷⁹ Mt 26, 53.

⁸⁰ J 8, 16.

o wiecznym przebywaniu z Tobą i z Nim; któż jednak przewidzi, czy choroba nie wyobcuje mnie, usuwając moich przyjaciół — tak że „będą stronić od mojego cierpienia, a krewni moi — trzymać się z dala”⁸¹? Skąd przyjdzie na mnie trwoga? Chyba na myśl, że chwila, w której Cię ujrzę, będzie początkiem szczegółowego obrachunku; któż jednak przewidzi, czy rozum, wola i pamięć nie zwietrzeją u mnie tak bardzo, że świadkowie mojej trudnej przemiany będą fałszywie pojmowali jej sens i ulegną zniechęceniu? Na Twoją chwałę Twój mocarny Syn sam wygniatał stopą winne grona, a nikt z ludu prócz Niego⁸². Nie zdołam przeżyć tej agonii sam, bez Ciebie — Ty jesteś Duchem Twoim. Nie zdołam przeżyć jej bez Twoich — Twoich lekarzy doczesnych i duchowych. Nie zdołam przeżyć jej bez moich — moi są ci, z którymi związała mnie krew lub przyjaźń. Biada mi, gdy odejdziesz Ty, Twoi albo moi. Wówczas zostanę sam. Nawet Eliasza zbłądził i ugiął się, pojawiając się, że on jeden uszedł swoim prześladowcom, a ci wciąż go ścigają⁸³; Marta zaczęła sarkać na Jezusa: „Chryste, Panie, czy nie obchodzi Cię, że moja siostra zostawiła mnie, żebym sama usługiwała?”⁸⁴. A prorok Jeremiasz rozpoczyna Lamentacje, uderzając w ton niedościgłej boleści, i woła: „Ach, w jakiej samotności leży miasto, ongiś tak ludne”⁸⁵. Boże mój, Ty skazałeś trędowatych na życie w odosobnieniu⁸⁶. Jakiż trąd dotknął duszę moją, że przyszło mi umierać w samotności, bez Ciebie? I jakiż trąd obsypał ciało moje, że przyszło mi umierać w samotności, a nikt nie spieszy mi z pomocą ni pociechą? Dość jednak tych wymówek. Lada chwila zacznę szemrać! Wiem przecież, że Jahwe kazał Mojżeszowi zbliżyć się do Pana samotnie⁸⁷. Wiem, że nic tak nie otwiera nas na Boga, jak odsunięcie się i odcięcie od towarzystwa ludzi. On najwytrwalej towarzyszy człowiekowi, gdy ten jest samotny. Czy zapomniałem, że i do mnie odnosi się historia Jakuba, który dopiero w miejscu odosobnionym spotkał Boga — lecz wtedy Bóg

⁸¹ Ps 38, 12.

⁸² Iz 63, 3.

⁸³ 1 Krl 19, 14; Rz 11, 3.

⁸⁴ Łk 10, 40.

⁸⁵ Lm 1, 1.

⁸⁶ Kpl 13, 46.

⁸⁷ Wj 19, 24.

z nim walczył i wybił mu biodro ze stawu⁸⁸? Czy zapomniałem, że kiedy przyjaciele i lekarze porzuca człowieka, jest on wydany na pastwę Boga i Bóg mocuje się z tym Jakubem, z tym sumieniem, aż wybije je ze stawu, aż objawi się człowiekowi, ten zaś nie będzie śmiał spojrzeć Bogu w twarz, jak to zuchwale czynił, gdy duchowi i docześni słudzy Pana byli obecni i nieśli mu pociechę? Lecz „wierny przyjaciel jest lekarstwem życia; znajdą go ci, którzy boją się Pana”⁸⁹. Zatem Bóg ofiarował mi podwójny dar: lekarza, który jest moim wiernym przyjacielem.

MODLITWA V

Wieczny i najłaskawszy Boże! Ty spuściłeś z niebios ogień na bezbożne miasta — lecz tylko raz. Ty otwarłeś ziemię, by pochłonęła szemrzących przeciw Tobie — lecz tylko raz. I Ty zwaliłeś wieżę w Siloa na głowy grzeszników — znów tylko raz⁹⁰, gdy dzieła Twojego miłosierdzia powtarzasz często i nie przestajesz działać wedle własnych zamysłów. Bo osiedlając człowieka na tym świecie, dałeś mu odpowiedniego pomocnika. A zatem — nieistotne, czy chcesz mnie pozostawić na dłużej, czy odwołać, uśmiercając — proszę, zapewnij mi ludzi wspomagających moją kondycję duchową i cielesną, którzy polepszą mój nędzny pobyt na tym świecie albo ułatwią ostateczne przewędrowanie. Boże, który na wszelkie sposoby odbierasz chwałę! Jeżeli zechcesz, racz, proszę, otoczyć się chwałą, chroniąc to ciało od wszelkich schorzeń, które uniemożliwiają życzliwym ludziom odwiedzenie chorego lub są dla nich groźne. Zachowaj duszę przy zdrowych zmysłach, gdy nadejdzie niepokój i potrząśnie moją (i ludzką) pewnością, że kochałeś mnie i będziesz kochał do ostatniej godziny i w ostatniej godzinie. Zamknij drzwi mojego serca, uszu i domu przed obcymi lokatorami, którzy chcą wcisnąć się tam i rozgościć na dobre, żeby w czasie mojej słabości podważać moje oddanie Tobie: pragną oni zniesławiać mnie po śmierci i puszyć się, szerząc fałszywe pogłoski, że zwyciężyli, a mnie zaskoczyła klęska.

⁸⁸ Rdz 32, 25–26.

⁸⁹ Syr 6, 16.

⁹⁰ Jr 32, 29; Lb 16; 30; Łk 13, 4.

Bądź mym zbawieniem i wstawiaj się za mym zbawieniem. Bądź jego sprawcą i heroldem. Napelnij Kościół wojujący pewnością Kościoła triumfującego, że Ty byłeś moim Bogiem, a ja Twoim sługą, zanim mój los się wypełni i kiedy mój los się wypełni. Pobłogosław wiedzy i wysiłkom człowieka, którego posłałeś do mnie. Odkąd ująłeś mnie za rękę i oddałeś w jego ręce (powierzam mu się w imię Twoje i on przychodzi do mnie w imię Twoje), odkąd przestałem zasłaniać się moimi ograniczeniami i wieszać na szyi lekarza wszystkie moje nadzieje i wszystkie modlitwy skierowane ku Tobie, owijam je w dwie prośby: „Przyjdź królestwo Twoje, bądź wola Twoja”⁹¹. Obdarz lekarza powodzeniem, a mnie ześlij ulgę, sam wybierając sposób, czas i miarę. Amen.

⁹¹ Mt 6, 10.

MEDYTACJA SZÓSTA

Metuit

Lekarz zdradza objawy lęku

MEDYTACJA VI

Lekarz dostrzega najmniejszy ślad choroby, a ja dostrzegam najmniejszy ruch lekarza. Widzę, że lekarz się boi, i truchleje wraz z nim. Mój strach zrównuje się z jego strachem, wyprzedza jego strach, wysuwa się naprzód. Pędzę coraz szybciej, bo lekarz zwalnia. Lękam się coraz mocniej, bo on maskuje swoje przerażenie. Widzę z tym większą ostrością, bo on próbuje odwracać moją uwagę. Lekarz wie, że strach, który sam odczuwa, nie wpłynie na jego rutynę i doświadczenie w sztuce medycznej, ale jest świadom, że strach, który ja odczuwam, może rujnująco wpłynąć na przebieg i ostateczny rezultat całej kuracji. Wyziewy melancholii, które biorą się ze śledziony, oplatają powikłanym węzłem każdą słabość cielesną. Podobnie strach wślizguje się między wszelkie czynności naszego umysłu i między jego najżywsze odczucia. Wiatry w ciele potrafią upodobnić się do każdej choroby i naśladować bóleści wywołane przez kamień albo podagrę; tak samo strach będzie przypominał wszelkie choroby umysłu. Pod pozorami miłości, miłości posiadania, czai się zazdrosny i podejrzliwy lęk przed utratą. Pod pozorami odwagi, gdy traktujemy niebezpieczeństwa z lekceważeniem i pogardą, również czai się strach przed utratą — utratą opinii i szacunku ludzkiego, które nadmiernie cenimy. Komu niestraszny lew, tego przerazi kot. Człowiek, któremu niestraszna jest śmierć głodowa, zaniepokoi się na widok sztuki mięsa, gdy go posadzą przy stole. Inny łatwo

zniesie dźwięk bębnow, trąb i strzałów, w którym toną ostatnie krzyki ludzkie, a złęknie się pewnego dźwięku łamiącego harmonię i umknąwszy, oddaje pole wrogowi, jak gdyby go przeraził jeden z odgłosów bitewnych. Nie znam natury strachu. Nie wiem, na czym to polega, że teraz odczuwam strach. Nie obawiam się, że śmierć przyspiesza kroku, a jednak jestem przerażony postępem choroby. Zaprzeczyłbym naturze, wypierając się tego strachu; gdybym zaś mógł powiedzieć, że bałem się śmierci, skłamałbym Bogu. Źródłem mojego schorzenia jest natura, której działanie zamyka się w jej własnych granicach. Natomiast siłą obdarzył mnie Bóg, który nie zna miary w posiadaniu i w rozdawaniu. Chłodne powietrze nie zawsze jest zwiastunem moru, nie każdy dreszcz przynosi odretwienie. Nie każdy lęk jest przeto grozą, spuszczenie głowy — paniczną ucieczką, namysł — rozwiązaniem, życzenie sobie odmiany losu — szemraniem i rozpaczą. Mój lekarz, mimo strachu, nie zaprzestaje kuracji. Ja, mimo strachu, nie przestaję czerpać — od Boga, człowieka i siebie samego — duchowych, społecznych i moralnych form posługi i pocieszenia.

WYMÓWKA VI

Boże, w Twojej księdze czytam, że strach odbiera duszy oddech, jak stęchłe powietrze albo dławiący uścisk. Oto „Iszboszet nie mógł przemówić, ani odpowiedzieć Abnerowi we własnej obronie, bo był przerażony”⁹². Również Twój sługa Hiob, zanim zwróci się do Ciebie, mówi o Tobie: „Niech oddali ode mnie swą różgę i niech strach jego mnie nie przeraża, a będę z Nim rozmawiał bez lęku, bo teraz nie zdołam”⁹³. Czy strach, jaki we mnie budzisz, może pomniejszyć oddanie, z jakim Ci służę? Nakazujesz mi zwracać się do Ciebie i nakazujesz mi lękać się Ciebie — przecież te dwie czynności wzajem się wykluczają! Nie, Boże — Ty nie jesteś węzłem skłębionym ni płataniną ścieżek: moja światłości i przejrzystości, słońce moje i mój księżycu, który wskazujesz mi drogę wśród nocy przeciwności i strachu, lecz także za dnia powodzenia i pewności siebie. Mam więc zwracać się do Ciebie w każdym czasie. Ale kiedy powinienem lękać się Ciebie? Również w każdym

⁹² 2 Sm 3, 11.

⁹³ Hi 9, 34.

czasie. Czy zdarzyło się, żebyś ofuknął proszącego Cię człowieka, jak natręta? Zostawiłeś nam przypowieść o sędzim, który stanął w końcu po stronie sprawiedliwości, ponieważ petentka była natarczywa i sprawiała mu kłopot⁹⁴. Wyjaśniłeś też, bez niedomówień, że ta przypowieść nie dowodzi Twojego zniecierpliwienia naszym natręctwem, ale konieczności nieustannej modlitwy⁹⁵. Dlatego na innym miejscu mówisz, że jeśli przymuszę przyjaciela, który leży w łóżku o północy, żeby pożyczył mi chleba, ten mimo wszystko wstanie, choć nie z przyjaźni, lecz wskutek mojego natręctwa⁹⁶. Bóg spełni wszystko, o co Go błagamy, i nigdy nie powie, że ktoś narzuca Mu się z prośbami. Módl się zatem w łóżku o północy, gdyż Pan nie oznajmi: „Wysłucham cię rano, klęczącego przy wezgłowiu”. Módl się rankiem, oparty o łóżko, gdyż Pan nie powie: „Wysłucham cię w niedzielę podczas nabożeństwa”. Bóg nie zwleka. Bóg nie kaprysi. Na modlitwę każda pora jest tą właściwą. Bóg nie drzemie. Bóg zawsze jest obecny. Lecz, Panie mój, czy mogę tak postępować i wciąż odczuwać lęk przed Tobą? Przychodzić do Ciebie, zwracać się do Ciebie, w każdym miejscu i czasie, i wciąż odczuwać lęk przed Tobą? Śmiem zadać to pytanie? Więcej odwagi potrzeba, by zadać pytanie, niż by się zbliżyć do Boga: mogę zadać pytanie pomimo strachu przed Tobą — nie mogę podejść bliżej, gdy tego strachu nie odczuwam. Zarządziłeś, że powinniśmy odczuwać nieustającą bojaźń przed Tobą, i tylko przed Tobą. A przed ludźmi? Wcale. „Pan wspomoczeniem moim i zbawieniem moim, kogóż miałbym się lękać?”⁹⁷. Potężni wrogowie? Ich potęga jest niczym dla tych, którzy się Ciebie boją. „Nie bójcie się mieszkańców tego kraju, gdyż staną się waszym chlebem”⁹⁸. Nie połkną nas samych ani nie zakosztują naszego chleba; to oni będą dla nas chlebem. Czego jeszcze mamy się lękać? Nawet metaforyczny chleb, zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi, którzy zamierzali nas pożreć, nie rozwiewa innej grozy: grozy dosłownego braku chleba. Nie muszą nadjeść wrogowie, żebyśmy obawiali się głodu. „Lwiątko zaznają niedostatku i głód cierpią, ale ci, którzy szukają Pana, nie będą tęsknić za

⁹⁴ Łk 18, 5.

⁹⁵ Łk 18,1.

⁹⁶ Łk 11, 5.

⁹⁷ Ps 27, 1.

⁹⁸ Lb 14, 9.

żadnym z dóbr⁹⁹. Doprawdy? Czy zawsze? Można dobrze się miewać przez jakiś czas, ale czy to zwalczy strach przed pogorszeniem sytuacji? „Czemu miałbym się trwożyć w mroczne dni?”¹⁰⁰, powiada Twój sługa Dawid. Nie przeraziły go doby pełne mroku, chociaż to jego własny grzech zmienił oblicze dni. Nie bać się? A jeśli na końcu nieszczęść czeka śmierć? Nawet w obliczu śmierci, w obliczu morderczego ciosu i złośliwej nienawiści, i zupełnego огоłocenia swojej osoby „nie bój się wyroku śmierci”¹⁰¹, o ile tylko boisz się Boga. Panie, Ty nie pozwalasz, żeby człowiek bogobojny lękał się innych. To inni ludzie mają obawiać się jego, jak Herod, który „z lęku przed Janem, ponieważ był on święty i sprawiedliwy, okazywał mu respekt”¹⁰². O, jak zupełnie, Boże mój przeobfity — jak delikatnie, mój słodki, mój prosty Boże, rozsypaś każdy węzeł, który zadzierzgnął się we mnie, gdy rozmyślałem o Twojej bojaźni! Czy nie to miałeś na myśli, mówiąc: „Tajemnica Pana jest z tymi, którzy się Go boją”¹⁰³ — chodziło o tajemnicę, o sekret właściwego spożytkowania strachu? Przecież sam powiedziałeś: „Zrozumiemy, czym jest bojaźń Pana”¹⁰⁴. Czyż słowa te nie znaczą: mieć bojaźń i mieć z niej korzyść, mieć ją i pojmować ją, iść pod jej kierunkiem, a nie upadać pod jej Ciężarem? Wszak dałeś nam przykład Kościoła, mówiąc: „Kościół Judei kroczył w bojaźni bożej”¹⁰⁵. Bojaźń boża nie oznaczała zatem wydelikacenia, gnuśności ani nieznośnego brzemienia. Istnieje lęk, który wyniszcza sługi Boga: „Adam przestraszył się, gdyż był nagi”¹⁰⁶. Jeśli człowiek powołany do Twojej służby zaniedbuje Cię i zwleka, sam wystawia się na wszelkie możliwe ciosy. Będzie żył w ciągłym strachu, ponieważ Ty niejedną raz zapowiadałeś, że „będziesz się śmiać, gdy ogarnie ich trwoga”¹⁰⁷, i niejedną raz mówiłeś, że „wlejesz w ich serca niepokój, który nie ma widocznej przy-

⁹⁹ Ps 34, 11.

¹⁰⁰ Ps 49, 6.

¹⁰¹ Syr 41, 3.

¹⁰² Mk 6, 20.

¹⁰³ Ps 25, 14.

¹⁰⁴ Prz 2, 5.

¹⁰⁵ Dz 9, 31.

¹⁰⁶ Rdz 3, 10.

¹⁰⁷ Prz 1, 26.

czyny”¹⁰⁸. Taki lęk jest karą za dawne przewrotności i ściele drogę poważniejszemu występкови — „Choć niektórzy przyznawali, że Twój Syn, Jezus Chrystus, jest dobry, żaden człowiek nie mówił o Nim otwarcie, z obawy przed Żydami”¹⁰⁹; Józef „był Jego uczniem, ale w ukryciu, z obawy przed Żydami”¹¹⁰; uczniowie zaś „spotykali się przy drzwiach zamkniętych”, znów z obawy przed Żydami¹¹¹. Panie mój, Ty ofiarowałeś nam strach, balast, dzięki któremu w czasie żeglugi nie zachybocze nami żaden wichor. Gdybyś jeszcze zechciał napęlnić te worki balastowe piaskiem o wartości złota, przemienić lęk w Twoją bojaźń! „Bojaźń Pana jest Jego skarbem”¹¹². Ten, kto ją posiada, nie utraci nic z rzeczy tego świata, żadnego z darów bożych. Ty, Boże, napominasz ludzi bojaźliwych: „Czemu się lękacie, o wy, małej wiary?”¹¹³. Tchórzy zwalniasz ze swojej służby i odprowadzasz ze wzgardą; w ten sposób dwadzieścia dwa tysiące wojowników Gedeona stopniało do dziesięciu tysięcy¹¹⁴. I odsyłasz ich precz, nader daleko, tam skąd nie ma powrotu: odsyłasz strachliwych i niedowiarków „do jeziora ognia, które jest śmiercią drugą”¹¹⁵. Pewne rodzaje strachu i nadziei budzą w Tobie jednakie obrzydzenie. Twój sługa Hiob mówi o kupcach z Saby, że „zeszli na manowce, ponieważ mieli nadzieję”¹¹⁶. Błędnie ulokowali swoje nadzieje, skupili je wokół niewłaściwego centrum. Liczyli, lecz nie na Ciebie; wobec tego powinni się bać, lecz nie bali się Ciebie. Jednak w Twojej bojaźni, Boże mój i lęku mój, Boże mój i nadziejo moja, są nadzieja, miłość, zaufanie i pokój, i każda cząstka, każdy składnik kojącego okładu szczęścia. Bo radość zawiera w sobie wszystko. Składnikiem radości jest lęk, a składnikiem lęku radość: lęk i radość wręcz tworzą się nawzajem. „Niewiasty oddaliły się od grobu”¹¹⁷ — niewiasty, które zostały nad-

¹⁰⁸ Ps 14, 5; Ps 53, 6.

¹⁰⁹ J 7, 12–13.

¹¹⁰ J 19, 38.

¹¹¹ J 20, 19.

¹¹² Iz 33, 6.

¹¹³ Mt 8, 26.

¹¹⁴ Sdz 7, 1–3.

¹¹⁵ Ap 21, 8.

¹¹⁶ Hi 6, 20.

¹¹⁷ Mt 28, 8.

liczbowymi apostołami, apostołami dla apostołów, matkami Kościoła, matkami ojców i praojców Kościoła, czyli apostołami we własnej osobie. Te niewiasty, anioły zmartwychwstania, przybiegły od grobu ze strachem i radością. Biegły, jak mówi Pismo, na dwóch nogach, na nodze strachu i nodze radości; obie zaś nogi były prawe. Radowały się w Tobie, o Panie, z tego, że boją się Ciebie. A tylko ten, kto boi się Ciebie, może tak radować się w Tobie. Zaiste, Twoja bojaźń i Twoja miłość są nierozzerwalnie splecione. Nikt nie zliczył miejsc, w których wzywasz nas do bojaźni Boga, lecz przykazanie, z którego wyrastają wszystkie inne, brzmi: „Będiesz miłował Pana, Boga swego”¹¹⁸. Ktokolwiek zapomina o miłości albo o bojaźni pańskiej, nie praktykuje ich. Ktokolwiek nie pomija pierwszej ani drugiej, przestrzega jedynego przykazania. Dlatego też Dawid mówi: „Bojaźń Pana jest początkiem mądrości”¹¹⁹, jego syn Salomon powtarza te same słowa¹²⁰, zaś mędrzec, który zgromadził ich myśli¹²¹, nazywa ów rodzaj strachu korzeniem mądrości¹²² oraz samą mądrością¹²³, gdyż ona obejmuje wszystko. Człowiek mądry ćwiczy się w bojaźni pańskiej i nigdy się z nią nie rozstaje. Posłałeś Mojżesza do ludu izraelskiego, „ażeby ludzie nauczyli się Ciebie bać, do ostatniego dnia ich żywota”¹²⁴, zarówno w czasie ucisku i klęski, jak i za dni pogodnych i pomyślnych. Albowiem Noe, który otrzymał zapewnienie ratunku, poruszony lękiem, „przygotował arkę, aby ocalić swój dom”¹²⁵. Jako że „człowiek mądry będzie miał się na baczności w każdej sprawie”¹²⁶ i ja nie aspiruję do innego stopnia wiedzy. Moje bezmierne bogactwo wypływa z tego, że leżę tutaj we władzy strachu, który jest Twoją bojaźnią i ma dwa oblicza: otóż choroba nie okazała się tylko akcydenssem natury, a Twoim niezwłocznym skarceniem, i dlatego jest prze-

¹¹⁸ Mk 12, 30.

¹¹⁹ Ps 111, 10.

¹²⁰ Prz 1, 7.

¹²¹ Chodzi o autora księgi Mądrości Syracha.

¹²² Syr 1, 20.

¹²³ Syr 1, 27.

¹²⁴ Pwt 4, 10.

¹²⁵ Hbr 11, 7.

¹²⁶ Syr 18, 27.

rażająca, bo „straszna to rzecz wpaść w Twoje ręce”¹²⁷ — jednakże bojaźń Pańska trzyma z dala ode mnie wszystkie lęki, które wypływają ze słabości natury, albowiem ręka Twoja czuwa nade mną, nie wypuścisz mnie ze swego uścisku.

MODLITWA VI

Wszechmocny i najmiłosierniejszy Boże! W Twojej ręce spoczywają każde prawdziwe cierpienie i każda prawdziwa radość, każdy lęk i każda nadzieja. Skruszyłeś mnie, choć wydawałem się nie do skruszenia, obdarz mnie przeto strachem, którego mógłbym się nie obawiać. Proszę, niech moje usposobienie będzie wdzięczne, podatne, zrównoważone, żebym odczuwał bojaźń z tymi, którzy są pełni bojaźni, tak samo jak odczuwam radość z tymi, którzy się radują, i płaczę z tymi, którzy płaczą. Ty łaskawie odsłoniłeś przede mną strach lekarza, oznakę grożącego mi niebezpieczeństwa. Nie dopuść, żebym zlekceważył to uczucie lęku i zaniedbał konieczność zaopatrzenia się i przygotowania na chwilę najwyższej grozy, kiedy będę przekraczał próg ziemskiego życia. Wielu spośród męczenników zmarło, nie okazując cienia strachu, lecz Twój błogosławiony Syn doznawał go w ostatniej godzinie. Męczennicy bowiem uchodzili za zwykłych ludzi i dlatego spodobało Ci się napęlić ich Twoim duchem i mocą, tak że dokonywali czynów nadludzkich. Twój Syn natomiast sam ogłosił się Bogiem, a Ty to potwierdziłeś, było więc konieczne, aby sam ogłosił się człowiekiem, przyjmując na siebie ludzkie słabości. A zatem, Boże, obym odrzucił wszelkie zakłopotanie, jakie budzą we mnie te lęki — pozwól, bym je odczuwał, aby podążać śladami lęku Chrystusowego, w którym było ustawiczne poddanie się Twojej woli. A kiedy ogniem gorączki ogrzejesz i stopisz, co we mnie chłodne i niepobożne, kiedy przygasisz me suche popioły obfitością potów, kiedy oczyścisz moje zuchwałości i zaniedbania w tyglu strachów¹²⁸, bądź łaskaw, o Panie, uznać mnie za godnego Ciebie, jakbym wyszedł wprost z Twoich rąk. Jeśli zaś idzie o to ciało,

¹²⁷ Hbr 10, 31.

¹²⁸ Fragment ten nawiązuje do wczesnego etapu transmutacji alchemicznej, w którym następuje oczyszczenie duszy metalu na skutek wielokrotnego wytrawiania ogniem i rozpuszczania w substancji zwanej rtęcią filozoficzną.

tę suknię, rozporządź nią wedle swej woli. Zdecyduj, czy mam ją dalej nosić na tym świecie, czy złożyć na dnie kufra powszechnego, grobu. Jakikolwiek okaże się Twój wybór, bądź błogosławiony, razem z Twoim Synem, Zbawicielem, który nabył chwałę dla nas, współuczestników Jego zmartwychwstania. Amen.

MEDYTACJA SIÓDMA

Socios sibi jungier instat

Nalega, żeby zgromadzili się jego towarzysze

MEDYTACJA VII

Nadciąga jeszcze większy strach — czyli więcej przyczyn strachu. Gdy Lekarz potrzebuje pomocy, narasta Ciężar, choroba bowiem dojrzewa. Prędzej czy później nastanie jednak i jesień, i doprawdy nie mniej decydować — jesień choroby czy moja. Jeśli będzie moja, stanie się jesienią obojga, bo choroba nie zdoła mnie przeżyć, a ja ją — owszem. Jakkolwiek sprawy się mają, pragnienie lekarza, żeby zgromadzić wokół siebie współtowarzyszy, świadczy o jego szczerości i otwartości. Jeśli choroba jest groźna, spraszanie świadków dowodzi, że zastosowana terapia ma uzasadnienie, a on sam nic nie ukrywa. W obliczu niewielkiego zagrożenia skwapliwe zabiegi, aby wdzięczność i zaszczyt jakie daje praca, którą sam rozpoczął, spłynęły na innych, trzeba uznać za przejaw skromności. Monarcha nie traci godności, gdy przekazuje część swoich obowiązków innym. Bóg nie stworzył wielu słońc, lecz mnóstwo ciał niebieskich, które chłoną i oddają światło. Rzymianie mieli z początku jednego króla, potem dwóch konsulów; w trudnych czasach powrócili do jednego dyktatora. Władza wygląda tak samo we wszystkich państwach, czy rządzi jeden, czy wielu, tam zaś, gdzie jest dużo lekarzy, nie zwiększa się zagrożenie, lecz rośnie przezorność. Bo o ileż szczęśliwsze jest państwo, w którym nad działalnością ludzką czuwa więcej głosów doradczych, niż ich pomieści jedna pierś, nawet ogromna! Choroby spiskują we własnym gronie i naradzają się, jakim sposobem

powiększyć swe szeregi, połączyć siły i wzmocnić się wzajem — któż więc zabroni i nam wezwać lekarzy na naradę! Śmierć stoi w drzwiach starca, zjawia się i oznajmia swe przybycie. Śmierć stoi za plecami młodzieńca, nie mówiąc nic. Wiek jest chorobą, a młodość zasadzką. Gromadzimy tylu lekarzy, żeby wspólnymi siłami stworzyli straż, która zwietrzy każdy ślad dolegliwości. Trudno znaleźć przyczynę, od której ktoś nie zginął — i włos, i piórko sprowadzały zgon. Ba, nasze najlepsze antidotum zabija, najprzedniejszy kordiał zmienia się w zjadliwą truciznę. Oto ludzie giną na skutek uciechy i wręcz zakazują płakać po sobie przyjaciółom, kiedy ci znajdują ich umierających ze śmiechem na ustach. Nawet ów tyran Dionizjusz (jak sądzę, ten sam, co wiele później wycierpiał¹²⁹), który nie mógł umrzeć od trosk, jakie przyniósł mu upadek z wysokości władcy do mizერიi szarego obywatela, zmarł, uniósłszy się niską radością, kiedy usłyszał od widzów w teatrze, że jest dobrym poetą. Często mówimy, że człowiekowi niewiele potrzeba do życia. Niestety, o ile mniej potrzeba mu do śmierci! Stąd im liczniejsi towarzysze pod boki, tym lepiej. Któż, stając przed obliczem sędziów w poważniejszej sprawie, przyprowadza tylko jednego adwokata na swoją obronę? We własnych pogrzebach nie bierzemy bezpośredniego udziału; nie możemy przy nich doradzać ani zarządzać. Pewne narody (zwłaszcza Egipcjanie) budowały dla siebie lepsze groby niż domy, wiedząc, że w tych pierwszych przyjdzie im dłużej mieszkać. Jednak najwspanialszy z naszych władców tytularnych, Wilhelm, pozostał bez towarzyszy czuwających przy grobie, a nawet bez samego grobu, gdy tylko jego dusza zostawiła za sobą ciało¹³⁰. Nie wiemy, kto będzie się o nas troszczył, gdy umrzemy; póki to możliwe, pozwólmy więc sobie pomagać. Korowód lekarzy nie jest paradą objawów i symptomów śmierci, lecz korowodem pomocników i powierników

¹²⁹ Donne myli ze sobą dwóch starożytnych władców o tym samym imieniu. Dionizjusz starszy (ok. 432–367 przed Chrystusem) jest związany w literaturze ze słynnym „mieczem Damoklesa”, ale także z faktem, że uważał się za poetę, a współcześni nie cenili jego dzieł. Podobno kiedy udało mu się zdobyć główną nagrodę za tragedię wystawioną podczas ateńskiego święta Lenajów, tak wbił się w pychę, że wziął udział w hulance, podczas której umarł. Natomiast jego syn, Dionizjusz młodszy, pozbawiony tronu, istotnie został tułaczem.

¹³⁰ Mowa o królu angielskim Wilhelmie Zdobywcy, którego po śmierci wale opuszcili w takim pośpiechu, że zwłoki pozostały bez pogrzebu.

życia. Lekarze ci nie karmią wyobraźni wizją niebezpieczeństwa, lecz raczej niosą umysłowi ukojenie. Oby się tylko nie zdarzyło, że jeden z nich wnosi uczoność, drugi skrupulatność, a jeszcze inny religię; każdy lekarz powinien reprezentować je wszystkie. Bo żeby stworzyć terapię, potrzeba licznych składników — i równie licznych ludzi. Czemu jednak poświęcam tyle czasu rozmyślaniom nad obfitością pomocy, jaką otrzymujemy w potrzebie? Czy nie powinienem raczej współczuć tym i współczuć z tymi, do których żadna pomoc nie dociera? Iluż to ludzi choruje (zapewne) ciężiej niż ja i za całe posłanie służy im nędzny siennik w domu (jeśli ten kąt jest domem); ci biedacy nie mają większej nadziei na pomoc, chociaż umierają, niż mają na społeczny awans, chociaż żyją! Nie spodziewają się wizyty lekarza bardziej niż nominacji na wysoki urząd. Pierwszym, który się o nich dowiaduje, jest grabarz, okrywający ich ziemią i niepamięcią. A chociaż powiększają cyfrę zgonów na płachtach papieru, które zapelnia pióro statystyka¹³¹, ich imiona pozostaną ukryte, aż wyczytamy je obok naszych w Księdze żywota. Iluż to ludzi ciężiej (zapewne) chorych niż ja wrzucono do umieralni szpitalnych, gdzie, niczym ryby wyrzucone na piasek i czekające przyływu, muszą czekać obchodu lekarskiego, który bywa tak sprawny, jakby pacjenci nie obchodzili doktora. Ilu choruje (zapewne) ciężiej niż my wszyscy, a zamiast tego szpitala i tego siennika mają pod głową własny nagrobek; ci oddają ducha na uszach i oczach przechodniów, twardszych niż ich łóżko, krzemień ulicy, a zamiast lekarstw kosztują oszczędnej diety, w której zwykła owsianka starcza za syrop, resztki po naszych służących za bezoar¹³², okruchy z naszych stołów kuchennych za kordia! Duszo moja, ilekroć nie jesteś dosyć rozbudzona, by dostatecznie wielbić Boga za obfitość jego miłosierdzia, które obdarzyło cię tyloma pomocnikami, wspomnij, jak wielu ludziom pomocników brakuje, i zatroszcz się o nich dla nich, lub o każdą ich potrzebę!

¹³¹ Donne nawiązuje do wydawanych przez parafie anglikańskie w Londynie cotygodniowych statystyk zgonów, ujmujących suchą cyfrą liczbę pogrzebów i stwierdzone przyczyny śmierci. Wydawnictwa te, zwane *bills of mortality*, miały formę zbliżoną do afisza lub biuletynu gazetowego i ukazywały się regularnie od XVI aż do połowy XIX stulecia.

¹³² Kamień z koziego żołądka, któremu przypisywano zdolność zubożniania trucizn i jadów.

WYMÓWKA VII

Boże, Twój sługa Augustyn błagał Cię, aby mógł porozmawiać z Mojżeszem i dowiedzieć się, co ten ostatni miał na myśli, pisząc niektóre ustępy Księgi Rodzaju¹³³. Ja także, za Twoim przyzwoleniem, chciałbym spytać ducha, który dyktował ową księgę, skąd Dawid oczekujący wieści od wojsk Joaba¹³⁴ — kiedy jeden ze strażników doniósł mu, iż widzi, że biegnie samotny mężczyzna — wyciągnął wniosek: „Jeżeli biegnie sam, przynosi dobre wieści”? Wszyscy komentatorzy twierdzą, że hebrajski wyraz w tym fragmencie Pisma oznacza „dobre wieści”. Upewnia mnie w tym gramatyka. Jednak ani logika, ani retoryka nie mówią mi, na jakiej podstawie Dawid mógł wnioskować albo tłumaczyć sobie, że wieści były dobre, ponieważ ten człowiek był sam — chyba że większa grupa ludzi kojarzyła się z większym niebezpieczeństwem, gdyż mogła domagać się uszczuplenia zgromadzonych dóbr i zapasów. Jakkolwiek sprawy się mają, jestem pewien, że w słowach, które Twój apostoł kieruje do Tymoteusza: „Tylko Łukasz jest ze mną”¹³⁵, Łukasz i nikt inny, dostrzegam smutek i żal. Łukasz nie potrzebował cudzego poświadczenia na dowód, że okazał się zdolny, ochoczy, wierny i wytrwały, podpierając wspaniały gmach, nad którego wnętrzem trudził się święty Paweł. A jednak święty Paweł jest poruszony faktem, że nikt prócz Łukasza mu nie towarzyszył. Utrzymujemy, że święty Łukasz był lekarzem: płynie stąd praktyczny wniosek, że w obecności jednego dobrego lekarza można być zadowolonym i z większego ich grona. Kiedy teść radził Mojżeszowi, żeby oddał innym część brzemienia władzy i obowiązków sędziowskich i wyznaczył sobie pomocników¹³⁶, nie kierował nim tylko dobrze pojęty zmysł praktyczny lub poczucie ładu. Miał w tym bezpośredni udział Twój Duch, o Panie, dzięki któremu Mojżesz przyprowadził przed Twoje oblicze siedemdziesięciu starszych Izraela¹³⁷, aby z ducha,

¹³³ Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Znak, Kraków 2009, s. 340 (ks XI, ust. 3).

¹³⁴ 2 Sm 18, 24–25.

¹³⁵ 2 Tm 4, 11.

¹³⁶ Wj 18, 13–23.

¹³⁷ Lb 11, 16–17.

spoczywającego przedtem jedynie na Mojżeszu, zaczerpnęli tyle, żeby ulżyć mu w obowiązkach zwierzchnika ludu. Mojżesz był uzdolniony ponad wszelką miarę, a jednak przydałeś mu towarzyszy. Boże mój, rozmyślam nad Twoją obfitą dobrocią, która sprawia, że zatrudniasz aniołów, więcej niż jednego, przy tak wielu doniosłych dziełach Twoich. Powiedziałeś o Twoim Synu: „Niech wszyscy aniołowie boży oddają Mu cześć”¹³⁸. A skoro rzeczy tak mają się w niebie, On powiedział na ziemi, że „mógłby dowodzić dwunastoma legionami aniołów”¹³⁹. Kiedy zaś niebo i ziemia zjednoczą się, w dniu ostatecznym, Twój Syn, o Boże, Syn Człowieczy, „przyjdzie w swej chwale, a wraz z Nim wszyscy święci aniołowie”¹⁴⁰. Aniołowie, którzy obwieścili Jego narodziny pasterzom¹⁴¹, i aniołowie, którzy ogłosili Jego powtórne narodziny, zmartwychwstanie, Maryjom¹⁴², występowali w liczbie mnogiej — anioły stowarzyszone z aniołami. I stowarzyszony z innymi aniołami jest każdy anioł spośród tych, którzy wstępowali i zstępowali po drabinie Jakubowej, podtrzymując więź między niebem a ziemią, między Tobą a nami¹⁴³; każdy spośród tych, którzy prowadzą nas na ścieżkach życia, bo taka ciąży na nich misja i odpowiedzialność¹⁴⁴; każdy spośród popędzających Lota¹⁴⁵ (a w jego osobie nas), żeby uchodził z miejsc niebezpieczeństwa i pokusy; każdy wyznaczony do pouczenia i zarządzania nami w Kościele na ziemi¹⁴⁶; każdy spośród tych, którzy wymierzają karę nieposłusznym i zatwardziałym¹⁴⁷ i będą kosiarzami i zbiorą żniwo z ludzi¹⁴⁸ w dniu Sądu, gdy dojrzejemy na jednym polu, polu Kościoła; każdy spośród tych, którzy zaprowadzą nasze dusze tam, gdzie zaprowadzili Łazarza¹⁴⁹; każdy spośród tych,

¹³⁸ Hbr 1, 6.

¹³⁹ Mt 26, 53.

¹⁴⁰ Mt 25, 31.

¹⁴¹ Łk 2, 13–14.

¹⁴² J 20, 12.

¹⁴³ Rdz 28, 12.

¹⁴⁴ Ps 91, 11.

¹⁴⁵ Rdz 19, 16.

¹⁴⁶ Ap 1, 20.

¹⁴⁷ Ap 8, 10.

¹⁴⁸ Mt 13, 39.

¹⁴⁹ Łk 16, 22.

którzy stanęli w wielu bramach Nowej Jeruzalem¹⁵⁰ i będą nas tam wpuszczać — tudzież każdy anioł, który wyświadcza dobro Twoim sługom, od pierwszego aż do ostatniego, w każdej posłudze. Zniszczenie dwustu tysięcy żołnierzy Sennacheryba w ciągu jednej nocy ukazuje nam siłę pojedynczego anioła¹⁵¹, lecz Ty częstokroć zatrudniasz wielu. Wiemy, że wielką moc zbawczą posiada każdy ewangelista, lecz Ty obdarzyłeś nas czterema. Twój Syn oznajmia, że sam „został namaszczoney Twoim Duchem, żeby głosił dobrą nowinę”¹⁵², lecz obdarował i innych, „aby święci mogli doskonalej pełnić swoją posługę”¹⁵³. Uczyniłeś Go „biskupem dusz naszych”¹⁵⁴, a przecież są i inni biskupi. On przekazał Ducha Świętego, a inni również to czynią. Twoją drogą, o Boże (który lubisz chodzić własnymi drogami, gdyż są szerokie), od samego początku jest rozmnożenie Twoich pomocników. Dlatego też byłoby wielką niewdzięcznością odrzucić ten łaskawy dar: licznych współpomocników zdrowia cielesnego, którzy są znakiem i zadatkem Twojego zamysłu, by teraz i zawsze udzielać mi tych samych form wspomnienia. Oto ze względu na Twoją wielką pomoc, Twoje słowo, mogę nie szukać ich po kątach, na zebraniach sekty lub w jednotach schizmatyckich, lecz w pomocniczym stowarzyszeniu i komunii Twego powszechnego Kościoła i u ludzi, w których nieustannie zaopatrujesz ten Kościół. Oto przez moje ręce Twojemu słowu może towarzyszyć Sakrament, a Twojej pieczęci — królewski patent, w tym Sakramencie zaś znakowi może towarzyszyć rzecz oznaczana, a chlebowi — ciało Twego Syna. A zatem, skoro mogę być pewien, że przyjąłem jedno i drugie, i że w ten sposób stałem się (jak powiada Twój sługa Augustyn) arką, pomnikiem i grobem Twego najświętszego Syna, On i wszelkie zasługi płynące z Jego śmierci mocą tej komunii mogą zostać pogrzebane we mnie, tak żebym odżył na tym świecie i założył nieśmiertelny fundament — na tamtym.

¹⁵⁰ Ap 21, 12.

¹⁵¹ 2 Krl 19, 35.

¹⁵² Łk 4, 18.

¹⁵³ Ef 4, 12.

¹⁵⁴ 1 P 2, 25.

MODLITWA VII

Wszechmogący i najlaskawszy Boże! Ty zesłałeś swoim sługom na pustyni mannę, chleb o tak niezwykłych właściwościach, że w smaku przypominał każdemu jego ulubioną potrawę. Spraw tedy, aby karcenie, które zwykłem postrzegać jako część mego powszedniego chleba, smakowało tak, jakbyś to Ty — nie ja — miał go kosztować. Weź mój smak w karby: niech nagina się do Twojej woli. Panie, Ty nadajesz własnym karcącym razem smak poniżenia, ale i pocieszenia, smak zagrożenia, ale i opiekuńczej ręki. Wszczepiłeś dwie wyraziste własności w każdy żywioł, z którego składają się nasze ciała: Twój ogień wysusza, a jednocześnie ogrzewa, Twoja woda nawilża, a jednocześnie chłodzi. Racz zatem wszczepić w te smagnięcia, które są żywiołami naszego odrodzenia, dzięki którym nasze dusze wracają do Ciebie, dwie właściwości, dwa zabiegi — uderzenia bicia, bolesne, acz zapędzające na ścieżkę ku Tobie: kiedy ukazesz nam, że sami w sobie jesteśmy niczym, one mogą ukazać nam, że Ty jesteś dla nas wszystkim. W tych szczególnych okolicznościach, Panie (żaden z Twych gromów nie jest akcydensem, okolicznością, lecz częścią substancji Twoich dobrych zamysłów względem nas), tak szczególnych, że wysłany przez Ciebie pomocnik sam potrzebuje towarzyszy i dajesz mi poznać, jak niewielu godzin potrzeba, abyś wyrzucił mnie poza krąg ludzkiej pomocy, dozwól mi ujrzeć w tym samym świetle, że nic, ani gwałtowność choroby, ani pokusa szatana, ani wina grzechu, ani więzienie śmierci (to pierwsze, łoże boleści i to inne, ciasny i ciemny grób) nie zdoła oddzielić mnie od stanowczego i dobrego zamysłu, który Ty przypieczętowałeś, wejrzawszy na mnie. Nie dopuść, żebym uznał Twoje karcenie za zwyczajne lub nieznaczące. Skoro w tym języku czytam — karcenie, niech przetłumaczą to słowo na inny język, gdzie odczytam — miłosierdzie. Które z nich będzie oryginałem, a które przekładem? Czy pierwotną intencją tej choroby było Twoje miłosierdzie, czy raczej Twoje skarcenie? Tu jestem w kropce, chociaż śmierć stawia już kropkę po mnie. Bo nawet jeśli to wygląda na rodzaj kary, nie znajdę większego dowodu Twojego miłosierdzia niż śmierć w Tobie, a poprzez tę śmierć — zjednoczenie z Tym, który umarł za mnie.

MEDYTACJA ÓSMA

Et rex ipse suum mittit

Aż wreszcie król, we własnej osobie, przysyła swojego lekarza

MEDYTACJA VIII

Raz jeszcze wróćmy do rozmyślania, w którym człowiek jest światem: czekają nas nowe odkrycia. Gdy wyobrazimy sobie, że człowiek jest światem, jego osoba stanie się lądem, a niedola morzem. Jego własna niedola (własna — bo człowiek jest tylko najemcą szczęścia, nawet doczesnego, a niedolą może rozporządzać wedle swej woli; dzierżawi poletko szczęścia, a na gruncie niedoli jest panem i właścicielem), wezbrawszy jak morze, przelewa się ponad wszelkie pagórki i dociera w najodleglejsze zakątki tej ziemi — człowieka: sam z siebie człowiek jest pyłem sypkim i trzeba leż, aby zgęstniał i skupił się w bryłę ziemi; jego materią jest ziemia, jego formą niedola. W tym świecie, którym jest ludzkość, najwyższym punktem lądu, najwynioślejszymi wzgórzami są królowie. Czy jednak zdołają opuścić swój sznur z ciężarkiem aż na dno tego morza i rzec: moja niedola ma taką a taką głębokość? Choroba przewyższa niemal wszystkie nieszczęścia i królowie są jej poddani, tak samo jak ich najniższy poddany. Lustro nie przestaje być kruche, gdy odbija się w nim twarz króla. Król nie przestaje być kruchy, choć odbija się w nim Bóg. Raz po raz władców otaczają lekarze, a zatem — towarzyszą im choroby lub najgorsza z chorób: nieustanny lęk przed zachorowaniem. Czy królowie są bogami? Ten, kto ich tak nazwał, nie głosi pochlebstw. Owszem, są to bogowie — chorzy bogowie. Bóg daje nam się poznać, przejawiając wiele ludzkich uczuć,

a nawet słabości: mówimy, że jest zagniewany, obolały, znużony lub smutny — nigdy jednak chory, gdyż wtedy mógłby umrzeć jak ludzie, jak nasi bogowie. Wyszyszając bogów pogańskich, chrześcijanie zarzucali im, że chyba drzemia — ale bogowie, tak schorowani, że nie mogą zasnąć, są w jeszcze gorszym położeniu. Bóg, a potrzebuje lekarza? Jowisz, a potrzebuje Eskulapa? I musi rabarbarem łagodzić swoje rozdrażnienie, wypłukując nagromadzoną żółć? Albo zażywać bedłkę, która oczyszcza z flegmy, przeciwdziałając ospałości? Tertulian mówi o bogach egipskich, o roślinach i ziołach: „Bóg należał do człowieka, ponieważ wzrastał w jego ogródku”. My również musimy stwierdzić, że ci bogowie, ich wieczność (mierzona liczbą kopy i dziesięciu lat) ma źródło nie w metaforycznej boskości, lecz w sklepiu aptekarza. Boskość przebija wyraźniej z ich pokory niż z wielkości. Kiedy prześcigają się niczym Bóg w sposobach czynienia dobra, zstępują niczym Bóg, aby rozdzielać swoje bogactwa ludziom, każdemu wedle potrzeb, i wówczas są bogami. Nie jest zdrowy człowiek, który nie pojmuje, że jest zdrowy, i nie ceni sobie bycia zdrowym, który nie czerpie z tego radości i ochotczego ducha. Ktokolwiek zaś odnalazł tę radość — odnalazł pragnienie dzielenia się, rozsiewania wśród innych przyczyny własnej radości i szczęścia. Albowiem każdy kocha świadków swego szczęścia, a najlepszy świadek to taki, na którym możemy przeprowadzić eksperyment — który sam zażyje to, co nam przynosi uciechę. Szczęście królów osiąga zatem pełnię i szczyt, gdy rozdzielają oni między potrzebujących splendor i bogactwa oraz (na ile mogą) zdrowie¹⁵⁵.

WYMÓWKA VIII

Boże, mędrzec ostrzega mnie, że „kiedy bogacz przemawia, ludzie wstrzymują oddech i baczą na jego słowa, i wynoszą je pod niebiosy; lecz kiedy biedak przemówi, powiedzą: któż to taki? A gdyby się potknął, jeszcze go popchną, żeby upadł”¹⁵⁶. Jeżeli więc wystąpię i będę mówił o królach, niech słuchacze puszczają moje słowa mimo uszu, niech wyolbrzymiają moje błędy — byleś

¹⁵⁵ Aluzja do średniowiecznego poglądu, że dotknięcie króla leczy skrofule (gruźlica węzłów chłonnych).

¹⁵⁶ Syr 13, 23.

Ty, Boże, tego nie czynił. Przecież mówię o monarchach, gdyż oni są w Tobie, i mówię o Tobie, gdyż Ty jesteś w monarchach. Ludzie, którzy mają czelność wyrażać się o Tobie w sposób niedbały i lekceważący, przecierali ścieżki, mówiąc z podobną samowolą o Twoich namiestnikach, królach — dałeś bowiem cesarstwo Augustowi, ale i Neronowi, Wespazjanowi, ale i Julianowi Apostacie. Chociaż królowie sami zamazują we własnej duszy Twój pierwotny wizerunek, nie pozwoliłeś żadnemu człowiekowi zamazać Twego drugiego wizerunku, trwale odcisniętego we władzy królewskiej. Wiesz jednak, o Panie, że wielbiąc dzieła Twojego miłosierdzia w sposób ospały (dzieła ukazane mi przez to królewskie narzędzie, przez mego władcę), dodałbym do mnóstwa innych przywar, które godzą w lojalność, najgorszą z nich — niewdzięczność, ten budulec chorego człowieka. Wiele wad źle wpływa na to, jak pełnimy nasze role społeczne, ale prawdziwie poważne niszczą w nas człowieczeństwo. Lepiej być chorym poddanym niż chorym człowiekiem, taki bowiem nosi w sobie powszechną chorobę, gotową przesaczyć się do wnętrza funkcji, jaką pełni w społeczeństwie, i tam zastygnąć na podobieństwo szkodliwych domieszek, gdy spłyną wraz z metalem do pieca odlewniczego. Patrząc zatem na króla w ten sam sposób, w jaki Syn Twój oglądał monetę czynszową. Pytam, czyj wizerunek i czyj napis nosi król. Okazuje się, że Twój. Potem oddaję, co jest Twoje: w każdej z moich ofiar dziękczynnych polecam Ci szczęście króla, prosząc o wszystko, cokolwiek go raduje, a ilekroć się modlę, proszę, by źródła tej radości trwały i powiększały się. Aczkolwiek, Boże mój, niech zatrzymam się i pomyślę. Czy rozsiewanie w świecie opinii, że jestem pod szczególniejszą opieką króla niż inni ludzie, nie będzie wyglądać na przemyślnie i sprytnie posunięcie? Czy okazując pokorę i wdzięczność, nie wywyższam się aby więcej niż należy? O, pozwól mi odsunąć tę wewnętrzną podejrzliwość i dalej wielbić Twoje miłosierdzie, okazane przez osobę władcy. Wiem przecież, że dzieło króla, tak wielkie wsparcie mojego zdrowia cielesnego, nie jest wyłącznie moim udziałem: wielu, bardzo wielu zakosztowało tego wyrazu jego łaskawości. Gdzie tylko mógł, własnymi rękami uzdrawiał, a żaden z jego poprzedników nie uzdrowił aż tylu ludzi. Dlatego właśnie Bóg zastrzegł jedną chorobę dla króla¹⁵⁷ i wyłącz-

¹⁵⁷ Chodzi o skrofuły (gruźlica węzłów chłonnych), które według popularnego w Anglii i Francji przesądu miał leczyć dotyk królewski.

nie on może ją uleczyć — chociaż zapewne nie tylko we własnej osobie, jako suweren, zwierzchnik i jedynowładca. Natomiast do tych, którzy potrzebują uzdrowienia innego rodzaju, a więc nie mogą odebrać go z rąk królewskich, monarcha śle dar zdrowia pod postacią swojego lekarza. Święty król Ludwik doznaje czci we Francji, królowa Maud¹⁵⁸ zaś — w naszej ojczyźnie, ponieważ osobiście odwiedzali przytułki i asystowali przy leczeniu chorób, nawet odrażających. Kiedy pobożna cesarzowa Placylla¹⁵⁹, żona Tedomusza Wielkiego, usłyszała, że zbytnio się poniża, udzielając wspomnianych posług osobiście, i mogłaby równie dobrze posyłać chorym lekarstwa, odparła, że owszem, mogłaby posyłać, jako cesarzowa, lecz jako chrześcijanka uda się do potrzebujących, jest bowiem takim samym jak oni członkiem ciała Twojego Syna. Podobnie Dawid zwraca się do swego ludu i wręcz włącza się w ten lud, nazywając go „swoimi braćmi, kośćmi z jego kości, ciałem z jego ciała”¹⁶⁰. A kiedy jego głos przestał się liczyć, gdyż lud dostał się pod władzę Twojej ręki, nie ustaje w modlitwach za niego: „Ja zgrzeszyłem, ale te owce coś uczyniły? Proszę Cię, zwróć raczej rękę przeciw mnie i przeciw domowi mojego ojca!”¹⁶¹. Jest coś królewskiego w przekazywaniu darów. W tym miejscu Pisma, gdzie Arauna przekazał Dawidowi hojny i wolny od zapłaty podarunek — miejsce na ofiarę i wszystko, co do niej niezbędne — Twój Duch powiada: „Wszystkie te rzeczy przekazał Arauna jak król królowi”¹⁶². Kto obdarowuje, zbliża się do stanu królewskiego, a kto obdarowuje zdrowiem, do stanu króla królów, do Ciebie. Jednak Ty, Boże, i niektórzy spośród Twoich czcigodnych sług, wiecie, że pomoc, jakiej król udzielił mi w chorobie, jest zaledwie ostatnim promieniem zachodzącego dnia, w którym świeciłeś nade mną przez jego osobę; zaledwie echem tego głosu, którym przemawiałeś do mnie przez jego osobę. Król jako pierwszy wpadł na myśl, że okaże się pożyteczny dla Twojego Kościoła¹⁶³, i zniżył się

¹⁵⁸ Królowa Matylda Szkocka (ok. 1080–1118).

¹⁵⁹ Placylla bądź Flacylla (zm. 385), cesarzowa rzymska.

¹⁶⁰ 2 Sm 19, 12.

¹⁶¹ 2 Sm 24, 17.

¹⁶² 2 Sm 24, 23.

¹⁶³ Fragment ten zawiera podtekst autobiograficzny i odnosi się do okoliczności obrania przez Donne’a kariery duchownej. Poeta zdecydował się przyjąć święcenia kapłańskie dopiero po wielu latach bezskutecznych starań

do podszeptów, do nakłaniania, wręcz do nalegań, abym przyjął to wezwanie, Ty zaś, który wszczepiłeś w jego serce to pragnienie, wszczepiłeś w moje serce posłuszeństwo — ja, sparaliżowany, który doznawałem zawrotu głowy, kręcąc się wkoło, i niemal cały czas spędzałem na zasięganiu porad, jak czas trwonić, zostałem doprowadzony do sadzawki Bethesda¹⁶⁴ i wyleczony przez tego męża bożego i Boga ludzi. Być może prosiłem o kamień, a otrzymałem chleb. Być może prosiłem o skorpiona, a otrzymałem rybę. Prosiłem wreszcie o doczesny urząd, a król mi nie odmówił, lecz pozwolił dostrzec, że powinienem objąć — duchowy. Ty, Boże, nie zapominasz niczego, będziesz więc pamiętać te sprawy, nawet jeśli król o nich zapomniał, gdyż chodziło o dobrodziejstwa. Ja natomiast jestem nie tylko świadkiem, ale i przykładem tego, że nasz Jozafat równie starannie wybiera sędziów i kapłanów¹⁶⁵, by mógł posyłać lekarzy od zdrowia doczesnego i być lekarzem od zdrowia duchowego.

MODLITWA VIII

Najłaskawszy i wieczny Boże! Oto skarb radości i chwały doskonałej spoczywa w Twoich rękach i otrzymamy go dopiero, gdy widząc Cię takim, jaki jesteś, i znając Cię tak dobrze, jak Ty znasz nas, w jednej chwili i na wieki posiadziemy wszystko, cokolwiek prowadzi do naszego szczęścia — jednak już na tym świecie przekazujesz nam zadatki pełnej zapłaty, których miara świadczy o wartości czekającego skarbu. Z pokorą i wdzięcznością przyjmuję zatem pouczenie Twojego Świętego Ducha, że powinienem rozróżniać dary łaski Twojej na tym świecie, albowiem rozmaite są narzędzia, za pomocą których obsypujesz mnie tymi darami: skoro teraz widzimy Cię jakby w zwierciadle, wszelkie dary, jakie otrzymujemy od Ciebie, są również odbiciem, odbiciem na powierzchni przeróżnych narzędzi. Nawet rzeczy powszednie

o świecę posadę i po długim wahaniu. Nieprzetłumaczalność aluzji polega na tym, że na drogę powołania kierowali Donne'a zarówno król Jakub pierwszy, jak i przyjaciel, biskup John King (ang. król), z którego ręk otrzymał namaszczenie na kapłana w 1615 roku.

¹⁶⁴ J 5, 1–8.

¹⁶⁵ 2 Krn 19, 8.

pochodzą od Ciebie. Co tutaj nazywamy fortuną, nosi inne imię w górze. Natura wyciąga rękę i daje nam zboże, wino, oliwę i mleko, ale to Ty wypełniłeś i otwarłeś jej dłoń, żeby zlewała na nas swoje strugi. Skrzętna praca przyciąga ku nam rękę natury i wydaje owoce naszych trudów, podejmowanych dla osobistej korzyści i dla dobra naszego potomstwa, ale to Twoja ręka prowadzi tamtą w czas siewu i zraszania; od Ciebie też pochodzi plon. Przyjaciele wyciągają ręce i obsadzają nami dobre posady, ale to Twoje ramię wspiera ich ramię. Każde z tych narzędzi, o Boże, przyniosło mi Twoje błogosławieństwo. Jest wszakże jedno, za które szczególnie wysławiam Twoje imię: otóż czy obracałem się na forum publicznym, czy w kręgu prywatnym, Twoja potężna prawica sprawiła, że miałem swój udział nie tylko w słuchaniu, lecz i w głoszeniu Ewangelii. Ciebie więc, którego dobroć trwa nad światem, podtrzymywana przez zwyczajne środki i narzędzia, przez to samo słońce i księżyc, tę samą naturę i skrzętność, proszę z pokorą — niechaj ta sama dłoń bezustannie darzy łaskami ten kraj i ten Kościół, żeby Twój Syn, przychodząc w obłokach, mógł zastać go (lub jego synów albo wnuków) w gotowości do tego, by stanąć przed sądem i zdać rachunek z wiernej służby i wykorzystania licznych talentów, jakie otrzymał. We wszystkich rozstrojach jego ciała, we wszystkich rozterkach ducha i we wszystkich świętych zasmuceniach duszy, o Panie, bądź dla niego lekarzem w dostępnym Tobie stopniu (a jesteś największy w niebie), tak jak on był mi lekarzem ciała i duszy w dostępnym jemu stopniu (a jest największy na ziemi).

MEDYTACJA DZIEWIĄTA

Medicamina scribunt

Lekarze ustalają, jak ma przebiegać terapia

MEDYTACJA IX

Poddali mnie oględzinom i przesłuchaniu — sprowadzili w kajdanach przed trybunał i uzyskali dowody. Dobywszy lancetu, odsłoniłem swoje wnętrzności, a lekarze zeszli się, żeby z nich czytać. O, jakże wielokształtną i zawilą rzeczą bywa ruina i zniszczenie, jak kaprysi, jak wciąż odmienia swą postać! Bóg ukazał Dawidowi jej trzy oblicza — wojnę, głód i zarazę¹⁶⁶. Szatan, odłożywszy na bok te trzy, sprowadził ogień z nieba i wicher z pustkowi¹⁶⁷. Gdyby zastąpić ruinę chorobą, okazałoby się, że najwięksi mistrzowie w tej dziedzinie ledwie potrafią doliczyć się wszystkich chorób, nie mówiąc już o ich nazwaniu. Jeżeli któraś z władz cielesnych ulega zakłóceniu i pracuje gorzej, przyczynę tego zwiemy chorobą. Nazwy pewnych chorób, na przykład zapalenia płuc, pochodzą od zarażonych miejsc lub opisują przebieg schorzenia, jak przy padaczce: taki sposób nazywania, oparty na objawach lub miejscu występowania, niewiele powie lekarzom. Muszą oni przemocą wydierać imiona chorób, wyciągając wnioski z ich pokrewieństwa, z filiacji, z podobieństwa do jakiejś istoty — wilk, rak i polip są tego przykładem. Pytanie, czy istnieje więcej nazw,

¹⁶⁶ 2 Sm 24, 13 gra językowa nie do oddania w języku polskim: w tekście *Medytacji* to Bóg (ang. God) ukazuje Dawidowi trzy oblicza ruiny. W Biblii czyni to w imieniu Jahwe prorok o imieniu Gad.

¹⁶⁷ Hi 1, 16–19.

czy istot, może dotyczyć choroby albo jakiegokolwiek innej rzeczy, w każdym jednak wypadku okazuje się równie zawile; co prawda łatwiej znaleźć odpowiedź, jeśli przyjmimy, że więcej jest chorób niż nazw. Gdyby człowiek mógł zginąć tylko na skutek choroby, gdyby tylko tym sposobem mógł obrócić się w ruinę, wciąż groziłoby mu bezmierne niebezpieczeństwo. Ba, gdyby choroba mogła przybierać wyłącznie formę gorączki — i wówczas czekałaby nas zguba. Albowiem, płodząc nazwy licznych gorączek, choroba przeciążyłaby i przydusiła pamięć naturalną tudzież wprowadziła nieład i pomieszanie w *ars memoriae*, w mozaikę przemyślnie ułożonych elementów, której struktura sprzyja zapamiętywaniu. Doprawdy, tęgi węzeł będą rozplątywać lekarze, ustalając, na jaką chorobę zapadłem, na którą spośród gorączek, jak ona przebiega i jak można by ją podminować. Jednak nawet w chorobie tkwi pewien pierwiastek dobra, skoro coś złowrogiego pozwoli lekarzom się naradzić. W wielu chorobach jakiś objaw, pojedynczy symptom głównej choroby, przybiera formę tak gwałtowną, że lekarz musi skierować swe wysiłki na wyleczenie go, mimo że zaniedbuje (aż do zupełnego poniechania) właściwą chorobę. A czyż z państwami nie bywa podobnie? Czasem bezczelność i buta możnych popychają lud do zamieszek — jest ona ciężką chorobą i największym zagrożeniem dla głowy państwa, władcy jednak wciąż egzekwują wojenne prawo i posyłają na szafot członków ludu: rozruchy były ledwie objawem, pojedynczym symptomem właściwej choroby, lecz gwałtowność owego symptomu nie pozostawia czasu na głębszy namysł. I czyż z chorobami naszego umysłu nie bywa podobnie? Przyjrzyjmy się tylko naszym uczuciom, naszym uniesieniom! Jeśli jakiegoś choleryka akurat świerzbą pięści, czy mam się krzątać wokół niego i rozrzedzać nabrzmiałą w nim żołąć albo zapobiegać ciosom? Otóż tam, gdzie jest miejsce na negocjacje, nie ma mowy o desperacji. Lekarze odbywają naradę, działają więc bez pośpiechu i w rozwadze. Następnie ustalają terapię, a skoro piszą, niczego nie usiłują zataić, zamaskować ani ukryć. Tymczasem w chorobach cielesnych sprawy często mają się inaczej. Noga lekarza tkwi jeszcze w przedpokoju, gdy jego lancet tkwi w przedramieniu pacjenta: choroba bowiem sprawia, że nie można ani minuty dłużej zwlekać z puszczaniem krwi, ani przepisać innego środka. Tak dzieje się również w państwach i tam, gdzie w grę wchodzi władza. Czasem wypadki przybierają formę tak za-

skakującą, że urzędujący sędzia nie pyta, co w tej sprawie można by zdziałać prawem, lecz co koniecznie trzeba uczynić. Nawet w złu tkwi pewien pierwiastek dobra, niosący nadzieję i otuchę, skoro możemy uciekać się do litery prawa i skoro procedury mogą być przejrzyste, jawne, proste i zatwierdzone; z tego właśnie biorą się zadowolenie i zgoda. Ci, przed którymi otworzyłem atlas anatomiczny mojej osoby, naradzają się. Owocem ich wspólnego namysłu jest recepta na lek, remedium właściwe i strawne dla pacjenta: bo gdyby musieli przyjść znowu i besztać mnie za jakieś zachowanie, które wywołało tę chorobę lub przydało jej prędkości i mocy, lub gdyby mieli teraz od podstaw ustalać mi dietę i ćwiczenia na okres zdrowia, wtedy zamiast aplikować lekarstwa, antydatowaliby albo postdatowali konsultacje. Więcej niepokoju niż ulgi odczuje skazaniec, który usłyszy: „Mógłbyś żyć, gdybyś tak postępował”, lub: „Jeżeli cię ułaskawią, będziesz się dobrze miewał, zażywając takie a takie lekarstwo”. Cieszy mnie wiedza lekarzy (niczego przed nimi nie ukrywałem), ich narady (nie ukrywają nic przed sobą), fakt, że piszą (nie ukrywają niczego przed światem) i że na piśmie ordynują lekarstwo, istnieją więc remedia na moją przypadłość.

WYMÓWKA IX

Boże mój, pozwól mi na szczere oburzenie i na świętą odrazę, gdy wspomnę bezczelność pewnego człowieka; uważał się on za więcej niż równego Tobie, ponieważ był z tych, którzy zajmują wysoką pozycję i o których Ty sam powiedziałeś: „Oni są bogami”¹⁶⁸. Król Alfons Aragoński¹⁶⁹, bo o nim mowa, tak dobrze znał się na ruchach ciał niebieskich, że zaryzykował stwierdzenie, iż gdyby mógł Ci doradzać przy tworzeniu niebios, byłyby one porządniej urządzone, niż są. Król Amazjasz nie mógł zdzierżyć, żeby Twój prorok go karmił. Zapytał więc z gniewem: „Czy ktoś mianował cię królewskim doradcą?”¹⁷⁰. Prorok Izajasz pyta: „Kto pokierował Duchem Pańskim? Albo pouczył Go, jak doradca?”¹⁷¹. Słowa te

¹⁶⁸ Rdz 6, 22.

¹⁶⁹ Król Alfons Aragoński (1221–1284).

¹⁷⁰ 2 Krn 25, 16.

¹⁷¹ Iz 40, 13.

odnoszą się do wcześniejszych wersetów, gdzie prorok przekazuje Twojemu Synowi ducha rady i męstwa¹⁷² i gdzie uzupełnia wspaniałe tytuły Boga Mocnego i Księcia Pokoju o kolejny, o tytuł Doradcy¹⁷³, obwieszczając przekazanie Twojemu Synowi godności, która nie przysługuje nikomu innemu. Ty, Boże, nie kierujesz się radami człowieka, ale wszystko, co czynisz z człowiekiem, jest owocem rady. Wzięłeś namysł przed stworzeniem ludzi — „Stwórzmy przeto człowieka”¹⁷⁴ — i bierzesz namysł, zanim skierujesz oko na człowieka — „O, wielki nadzorco człowieka”¹⁷⁵. Albowiem wszystkie Twoje widzialne dzieła są dziełami całej Trójcy i nic nie zachodzi bez Jej udziału. O ileż głębiej trzeba mi wnikać w to, że Wy, wszystkie święte i chwalebne osoby Trójcy, wymieniacie między sobą myśli — i w to, co postanowicie uczynić z tym ułomnym ciałem i z owrzodzoną duszą, która z poczuciem winy i otuchy poddaje się Waszemu werdyktowi! Zamiast doradzać lekarzom, którzy w tej chwili toczą debatę nad moim ciałem, odsłaniam przed nimi własne słabości, otwieram dla nich swoje ciało. Przed Tobą zaś, Boże, otwieram duszę — wyznając pokornie, że każdą z moich żył wypełnia krew Twojego Syna, którego raz po raz krzyżowałem, mnożąc i powtarzając wciąż te same grzechy; że każdą moją arterią płynie duch błędu, duch pożałliwości, duch zaślepienia¹⁷⁶; że brak we mnie kości, której by nie utwardził nawyk grzechu i której nie rozmiękczyłaby pożywka ze szpiku grzechowego; że każde moje ścięgno i więzadło to powróż i łańcuch, który wiąże i skuwa grzech z innym grzechem. Lecz, o chwalebna i święta Trójco, o błogosławione i pełne kolegium wciąż będące jednym lekarzem — skoro bierzesz pod obrady to szczere wyznanie, moja sprawa nie jest skazana na klęskę, nie zadekretowano mojej ruiny. I skoro Wasza narada zakończy się spisaniem, skoro odsyłacie mnie do słowa spisane go, myślicie o moim uzdrowieniu. Ty, Boże, we wszystkim trzymasz się własnych ścieżek, a działasz otwarcie, zrozumiale, dobitnie, tudzież za pośrednictwem księgi. Pierwszą z Twoich ksiąg jest Księga Życia, dla Ciebie nigdy nieodkryta, dla nas nie całkiem otwarta.

¹⁷² Iz 11, 2.

¹⁷³ Iz 9, 5.

¹⁷⁴ Rdz 1, 26.

¹⁷⁵ Hi 7, 20.

¹⁷⁶ 1 Tm 4, 1; Oz 4, 12; Iz 19, 14.

Jako druga idzie Księga Natury, w której odcisnąłeś Swój obraz, jakkolwiek pod zasłoną mętniejszą niż mrok i wśród odbić. Trzecią z ksiąg są Pisma: nakreśliłeś wszystko na kartach Starego Testamentu, a potem zapaliłeś nam lampę Nowego, abyśmy mogli odczytać. Do tych trzech dodałeś księgę sprawiedliwych i użytecznych praw (ustanowili je ci, którym powierzyłeś Twój lud). Do tych z kolei — książeczki do nabożeństwa, które są przyjaciółmi od serca (od kieszonki na piersi) naszych sumień, oraz księgi poświęcone poszczególnym grzechom. Na koniec zaś dodasz „księgę o siedmiu pieczęciach, którą tylko Baranek zabity godzien jest otworzyć”¹⁷⁷, a która, ufam, nie stoi w sprzeczności z posłannictwem Ducha Świętego, to jest z obwieszczeniem, że „ludzie obmyci we krwi Baranka uzyskali odkupienie i należą do sprawiedliwych”¹⁷⁸. Jeśli więc, z woli Twojej, mam zostać zapisany w wymienionych księgach — zapisany na nowe odczytanie, na nowy sąd — gorączka może okazać się tylko uczuciem palenia w dłoni i wówczas będę ocalony: jednak nie dzięki własnej księdze, sumieniu, ani innym księgom niż pierwsza i ostatnia z Twoich ksiąg — Księga życia oraz księga Baranka i jego krwi przelanej za mnie. Dopóki trwa narada, nie jestem potępiony. Jeżeli mogę się odnaleźć w księdze, wcale nie będę potępiony. Owszem, niektórzy ludzie obracają w truciznę fragmenty tych ksiąg (zwłaszcza Pisma), lecz Ty podczas narady, podczas konsultacji (to jest podczas spowiedzi, gdy wyznając poszczególne grzechy, dajemy je pod Twój osąd) przeznaczyłeś je wszystkie na lekarstwo. Są bowiem wersety, z których grzesznik zbyt późno skruszony będzie ssał rozpacz, ten wszakże, kto szuka Cię bladym świtem, nawet w nich znajdzie poranną rosę, na czas okazane miłosierdzie, przyszłą otuchę.

MODLITWA IX

Najlaskawszy i wieczny Boże! Twoje oczy są tak czyste, że nie znosisz patrzenia na grzech, my zaś jesteśmy tak uformowani, że przypominamy wyłącznie grzech. Lęk przed tym, że na zawsze

¹⁷⁷ Ap 5, 9; Ap 5, 12.

¹⁷⁸ Ap 7, 14.

odwrócisz od nas oczy, ma więc słuszne podstawy. Bo skoro naszych słabości nie możemy ścierpieć w nas samych, lecz możemy w Tobie, to i Ty nie ścierpisz grzechu w nas, lecz ścierpisz w Twoim Synu, który ofiarował Ci się, obarczając się każdym naszym grzechem, który mógłby wzbudzić Twoją odrazę. Jest w naturze oko, które zabija spojrzeniem: oko węża, natomiast żadne oko znane naturze nie nakarmi nas swoim spojrzeniem. Tę właściwość ma jednak Twoje oko, Panie — spójrz więc na mnie w tym nieszczęściu, a wróćę znad granic śmierci cielesnej, wejrzyj, a znów podźwignę się ze śmierci duchowej. W niej jestem zagrzebany, odkąd rodzice poczęli mnie w grzechu, a i sam drażyłem głębiej, aż do paszczy piekielnej, piętrząc całe hałdy grzechów powszednich na cokole, na fundamencie grzechu pierwotnego. Racz zbadać mnie znowu, o święta i chwalebna Trójco. Wprawdzie Ojciec wie, że zacierałem jego obraz otrzymany w chwili stworzenia. Wprawdzie Syn wie, że nie starałem się o zbawienie. Jednak Ty, o Święty Duchu, który wpływasz na moje sumienie, zaświadczy, proszę, wobec nich, że w tej chwili przyjmuję Twoje święte natchnienia, które tak często, tak buntowniczo odrzucałem. Zaświadczy, że ta zasmucona dusza roni więcej krwawych łez, niż ich wypaca porami beczynne ciało, i to raczej dlatego, że rozdrażniła mojego Boga, a nie przez wzgląd na odebraną chłość, konsekwencję rozdrażnienia. A zatem, święta i pełna chwały Trójco, zbadaj mnie powtórnie i przepis mi lek. Długie i bolesne przetrzymywanie duszy w chorobie będzie lekarstwem, o ile zdołam dostrzec, że podaje je Twoja ręka. Pospieszne oddzielenie duszy będzie lekarstwem, o ile zdołam dostrzec, że przygarnie ją Twoja ręka.

MEDYTACJA DZIESIĄTA

Lente et serpenti satagunt occurrere morbo

Podejmują kroki przeciwko chorobie,
co skrada się powoli, niczym wąż

MEDYTACJA X

W każdej szkatułce natury kryje się mniejsza szkatulka: niebios mieszcza w sobie ziemię, ziemia miasta, miasta ludzi. Wszystkie one są koncentryczne, mają bowiem wspólne centrum, czyli rozpad, ruinę. Ekscentryczne jest tylko to, co nigdy nie zostało stworzone, a więc miejsce lub raczej widzialna powłoka, którą możemy sobie wyobrazić, lecz której nie zdołamy odwzorować. Jedynie taka światłość, najczystsza emanacja światłości Boga, przyszłe mieszkanie, przyszłe odzienie świętych, nie odchyła się w kierunku wspomnianego centrum, ruiny — temu, co nie zostało stworzone z niczego, nie grozi unicestwienie. Natomiast wszystkie pozostałe twory, nawet aniołowie i nasze dusze, krążą wokół tych samych biegunów, odchylają się w kierunku tego samego centrum — są nieśmiertelne tylko dzięki wpływowi światłości Boga, i to ona powstrzymuje ich naturę przed osunięciem się w ruinę unicestwienia. Gmach niebios, państwa na ziemi, ludzie zamieszkujący państwa (a człowiek mieści w sobie wszystko) — każde z nich podkopuje zdrajca, tym większy, im trudniej go dostrzec, bo im dłużej coś nie daje znaku istnienia, tym mocniej wreszcie daje się we znaki. Niebios cierpią na wodnisty ropień i zatopiły świat; pewnego dnia dostaną gorączki i wypalą świat. O potopie, wzbierającym ropniu, świat wiedział już sto dwadzieścia lat przed jego pęknięciem, toteż ci, którzy przedsięwzięli środki zaradcze,

ocaleli. Gorączka jednak wybuchnie w mgnieniu oka i strawi wszystko. Ropień nie zaszkodził niebiosom, gdzie wytrysnął — nie zagasił ich świateł, nie zdusił ich ogni. Jednak gorączka, płomień wypali sam piec, unicestwi niebiosą, których jest tchnieniem. Psia Gwiazda, Syriusz, emanuje morowe powietrze, zaraźliwy opar. Znając czas jej wzejścia, stosujemy więc odpowiednią odzież i dietę i chronimy się w cieniu przed spływającą z nieboskłonu spiekotą. Ale nikt dotąd nie przewidział pojawienia się komet i gorejących gwiazd, którego dalekosiężne skutki na próżno usiłujemy opanować lub zniweczyć. Żaden almanach nie powie nam, kiedy gorejąca gwiazda ma buchnąć płomieniem; jest to rzecz tajemna. I żaden astrolog nie powie nam, kiedy dopełnią się konsekwencje tego zjawiska; sekret ten przechowuje sfera wyższa niż ziemską, a z wielką tajemnicą wiąże się wielkie niebezpieczeństwo. Podobnie społeczności ludzkie, państwa i wspólnoty narodów: dwadzieścia buntowniczych bębnow czyni mniejszy hałas niż kilku spiskowców szepczących po kątach. Nie działa, ale podkop poważniej uszkadza mur. Od tysiąca wrogów, którzy wygrażają, groźniejsza jest garstka związana przysięgą milczenia. Bóg znał wiele Ciężkich grzechów ludu, popełnionych na pustyni i później, lecz wnosi oskarżenie o jeden: o szemraniu, „szemranie w głębi serc”¹⁷⁹, o skryte knowania, skryte akty oporu wobec jego stanowczej woli; to one są najbardziej mordercze i nikczemne. Podobnie choroby cielesne, między innymi moja: puls, pot i uryna sprzysięgły się i milczą, nie chcą zdradzić Ciężkiej choroby jakimś znakiem. Wiodę nienaruszone hufce — czuję w sobie krzepę. Zaopatrzenie wciąż przybywa — nie widzę, żeby w mój apetyt zakradał się wstręt. Moich dowódców nikt nie zwiódł ani nie przekupił — nic nie zamaça mi władz umysłowych. Jednak lekarze zauważają, a ja wyczuwam, że niepostrzeżenie, na przekór zmysłom, choroba zdobywa pole. Założyła we mnie królestwo, cesarstwo, i z całą pewnością ma własne *arcana imperii*, tajemnice stanu, na których oprze swoje posunięcia i których będzie strzec przed ujawnieniem. Wszelako sędzia pokoju dysponuje łóżem tortur, aby przeciwdziałać podobnym spiskom w państwie. Lekarze również mają biegłych do walki z ledwo widocznymi chorobami; teraz ich zatrudniono.

¹⁷⁹ Lb 14, 27–30.

WYMÓWKA X

Boże mój, Nazjańczyk¹⁸⁰ pisze, że jego rodzona siostra Gorgonia miała zwyczaj modlić się w sposób porywczy i wręcz naciskać na Ciebie swoją świętą natarczywością i pobożną bezczelnością. Ja nie śmiem tak czynić. Ponieważ jednak Twój sługa Augustyn wzdycha: „Gdyby Adam nie zgrzeszył i Chrystus nie musiałby umierać”, niechaj wyrażę inne życzenie: o, gdyby waż ciągle chodził wyprostowany i przemawiał ludzkim głosem, jak przed kuszeniem Ewy¹⁸¹ — wszak szybciej dosłyszałbym jego głos i łatwiej dostrzegłbym, że się zbliża! Jego przekleństwem i ja jestem przeklęty. Splotami swymi ścieli się na drodze, bym stopy zaplątał i upadł. Jakkolwiek na początku kasa piętę i nie siniaczy jej zbyt mocno, on, a śmierć w nim, „utkwil już w naszych oknach”¹⁸², w naszych oczach i uszach — bramach naszej duszy, szyjkach naczynia duchowego. Potem urabia nas w tajemnicy, tak że nie dostrzegamy urabiającego. Otóż kunsztowne jest dzieło węża, ilekroć nas upodobni do siebie, żebyśmy grzeszyli w ukryciu — tak żeby inni nie widzieli naszego grzechu — lecz wypuszcza z rąk arcydzieło, ilekroć skłoni nas, żebyśmy grzeszyli w ukryciu — czyli nie dostrzegając własnej grzeszności. Aby osiągnąć pierwszy cel, ukryć grzechy przed innymi, wprowadził kłamstwo, „swój starodawny plód”¹⁸³, gdyż człowiek z natury ma w sobie kilka iskierk szczerości i szlachetności, dzięki którym nie będzie kłamał tylko po to, żeby zamaskować zło. Ciało, czyli grzech, należy do węża. Podobnie kłamstwo — szata wierzchnia tego ciała. Natomiast ukrywanie grzechu przed nami to waż we własnej osobie: kiedy tkwią w nas jego kły, a sami się nie kåsamy, kiedy toczy nas jad grzechu i nie mamy wyrzutów sumienia, wówczas uobecniają się słowa Twojego Syna dotyczące Judasza: „On jest diabłem”¹⁸⁴ — nie iżby miał w sobie diabła — On jest diabłem. I my stajemy się diabłami względem samych siebie. Nie tylko nosimy węża w piersi, ale sami dla siebie jesteśmy tym wężem. Jak wiele odpuściłeś

¹⁸⁰ Św. Grzegorz z Nazjanzu.

¹⁸¹ J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki, Ponań-Warszawa-Lublin 1962, s. 104.

¹⁸² Jr 9, 20.

¹⁸³ J 8, 44.

¹⁸⁴ J 6, 70.

Dawidowi, słysząc jego suplikę: „Oczyść mnie z grzechów tajemnych”¹⁸⁵? Czy grzech może być tajemny? Większość z nich, mówi Twój Prorok, „poczynamy w ciemności, w lożu”¹⁸⁶, lecz popełniamy przy świetle. Czujemy dumę z niektórych grzechów, lecz tylko gdy ktoś widzi, jak się ich dopuszczamy. Twój sługa Augustyn wyznaje, że był zawstydzony wstydlivością i wrażliwością własnego sumienia i często przyznawał się do rzeczy, których nie popełnił, żeby nie odrzucili go grzeszni towarzysze¹⁸⁷. A my? Czyż zdołamy ukryć grzechy (Twój prorok, mówiąc: „Zawierzyłaś własnej przewrotności i rzekłaś: nikt mnie nie zobaczy”¹⁸⁸, wydobyl z ukrycia podobne pragnienie i ludzi, którym weszło ono w nawyk), nawet gdybyśmy chcieli? Ty, Boże, dowiesz się o grzechach z innych ust. Głos krwi Abła¹⁸⁹ powie Ci o morderstwie Kaina. I niebiosa same Ci powiedzą, „niebiosa odsłonią jego niegodziwość”¹⁹⁰. Ba, może to uczynić pojedyncza istotka: „Ptak powietrzny przeniesie głos i przekaże wieści”¹⁹¹. Zresztą Ty nie chcesz kłopotać donosicieli. Wiedząc w pełni, jak objawiają się grzechy, sam odsłonisz je wszystkie i do szczytu. Albowiem „poddasz sądowi każdą czynność i każdą z rzeczy tajemnych”¹⁹² i „nie ma nic ukrytego, co by nie miało zostać ujawnione”¹⁹³. Ty jednak umiłowaleś inny sposób dowiadywania się o moich winach, mianowicie spowiedź. Leczniczy okład ściaga chorobliwy humor w jedno miejsce¹⁹⁴, a skoro Ciężar wzbierającego tam wrzodu odpowiednio wzrośnie, szkodliwy humor sam wypłukuje się z ciała — Twój Duch zaś przywraca mojej pamięci dawne grzechy, które gromadzą się i same wypłukują podczas spowiedzi. Mówi sługa Twój Dawid: „Kiedy milczałem, Twoja ręka dniem i nocą ciążyła nade mną, lecz kiedy rzekłem: wyznam Panu moje przewinienia, Ty przebaczyłeś

¹⁸⁵ Ps 19, 13.

¹⁸⁶ Ps 36, 5.

¹⁸⁷ Św. Augustyn, *Wyznania*..., s. 59 (ks. II, ust. 3).

¹⁸⁸ Iz 47, 10.

¹⁸⁹ Rdz 4, 10.

¹⁹⁰ Hi 20, 27.

¹⁹¹ Koh 10, 20.

¹⁹² Koh 12, 14.

¹⁹³ Mt 10, 26.

¹⁹⁴ Iz 38, 21; nawiązanie do terapii zastosowanej względem króla Ezechiasza i względem samego Donne'a.

mi grzeszne nieprawości”¹⁹⁵. Określiłeś cel spowiedzi tak trafnie, że wątpię należy, czy udzielasz nowych łask w samym jej akcie — prócz jednej: wzmacniasz nas mianowicie, byśmy nie popadali w już wyznane grzechy. Co więcej, Twój sługa Augustyn, pisząc: „Odpuściłeś mi grzechy, które popełniłem, oraz te, których dzięki Twej łasce nie popełniłem”¹⁹⁶, dostrzega jeszcze inną łaskę. Otóż grzeszymy także inklinacją, upodobaniem do grzechu. A nawet inklinacja potrzebuje łaski, zwanej przez Augustyna odpuszczeniem. To właśnie są grzechy tajemne. Nigdy ich nie popełniono. Nie wie o nich żaden człowiek, nie wiem i ja. Ty zaś, Boże, jako jedyny znasz liczbę i ciężar grzechów, których uniknąłem, których nie mnożyłem przeciw Tobie — wyłącznie dzięki Twej łasce.

MODLITWA X

Wieczny i najłaskawszy Boże! Oto Twój Syn Jezus Chrystus „wiedział o wszystkim”¹⁹⁷, a jednak stwierdził, że „nie zna godziny Sądu”¹⁹⁸ — bo nie znał jej dość dokładnie, aby nam objawić. Ty zaś wiesz o wszystkich moich grzechach i ta wiedza nie dodaje mi otuchy, chociaż została wyznana. Jakże mam wyznać Ci grzechy, których sam nie znam? Jakim sposobem? Jeśli oskarżę się o grzech pierworodny, czyż nie zapytasz, czym jest grzech pierworodny? Moja wiedza w tej materii nie jest zadowalająca, lecz wystarczy, abym się potępił — i abym prosił u Ciebie przebaczenia. A jeśli wyjawię Ci grzechy mojej młodości, czyż nie zapytasz, na czym polegały? Nie jestem pewien, czy starczy mi wiedzy i godzin życia, żeby nazwać je wszystkie (popełniałem grzechy szybciej, niż teraz wymieniam, a każde moje działanie prowadziło do jakiegoś występku). O winach własnej młodości wiem tyle, że tylko Twoje miłosierdzie dorównuje ich bezmiarowi. A jeśli wymienię grzechy — grzechy popełnione myślą, mową i uczynkiem; uczynkiem i zaniedbaniem; grzechy przeciw Tobie, bliźniemu i własnej osobie; grzechy nietknięte skruczą

¹⁹⁵ Ps 32, 3–5.

¹⁹⁶ Donne nawiązuje do fragmentu X Księgi *Wyznań* św. Augustyna (ust. XXX).

¹⁹⁷ Mt 11, 27.

¹⁹⁸ Mt 24, 36.

i ponowione ledwo skrucha minęła; grzechy wynikłe z ignorancji i grzechy przeciw świadectwu własnego sumienia; grzechy godzące w Modlitwę Pańską; grzechy przeciw naszej wierze; łamanie Twoich przykazań oraz praw tego Kościoła i tego państwa, w którym z Twojej nominacji urzęduję — to nawet gdyby spis nie objął któregoś z moich grzechów, wiem, jak go uwzględnić. Panie, przebac mi wszelkie grzechy, za które cierpiał Twój Syn Jezus Chrystus — On zaś cierpiał za wszystkie grzechy całego świata. Bo nie unikałbym żadnego z nich, gdybyś nie był mi Bogiem, antydatującym przebaczenie dzięki łasce uprzedzającej. A skoro grzech w swej istocie przechowuje wiele cech swego twórcy, to jest węża niepostrzeżenie wślizgującego się do mojej duszy, postaw odtąd przed moimi oczami węża z brązu (kontemplację Twojego Syna ukrzyżowanego za mnie), lek przeciw ościeniowi pierwszego węża. A jeśli mam lwa przeciw lwu, lwa z plemienia Judy przeciw lwu, który „szuka, kogo by pożreć”¹⁹⁹, mogę mieć i węża przeciwko wężowi, „roztropność węża”²⁰⁰ przeciwko złośliwości węża, oba wymierzone w lwa i węża, czyli w potężne i subtelne pokusy. Będą nimi gołębica z gałązką oliwną na Twojej arce oraz pokora, pokój i pojednanie z Tobą w obrządkach Twojego Kościoła. Amen.

¹⁹⁹ Ap 5, 5; 1 P 5, 8.

²⁰⁰ Mt 10, 16.

MEDYTACJA JEDENASTA

*Nobilibusque trahunt, a cincto corde, venenum, succis
et gemmis, et quae generosa, ministrant, ars, et natura, instillant*

Odciągają truciznę spod obłęzonego serca i aplikują,
kropla po kropli, szlachetne soki i pączki,
dary hojnej natury i sztuki

MEDYTACJA XI

Gdzież znajdziemy lepszy argument, jaśniejszy dowód na to, że cała wielkość tego świata opiera się na tym, co mniemają inni i że nie ma w niej prawdziwego istnienia ani mocy podtrzymującej istnienie — jeśli nie w sercu człowieka? Serce jest zawsze w działaniu, w poruszeniu, krząta się, jakby usiłowało brać na siebie całą pracę, samodzielnie zaopatrywać każdą władzę i zmysł, lecz kiedy wróg ośmieli się wystąpić przeciw niemu, szybciej niż inne organy staje się zagrożone i ponosi klęskę. Mózg dotrzyma pola dłużej niż ono, wątroba dłużej nawet niż mózg, oba przetrwają obłężenie. Tymczasem nienaturalny żar, buntowniczy ferwor wysadzi serce w ciągu paru minut — jak mina. Serce jest pierworodne i jako najstarszy syn natury w nas, organ, który pierwszy budzi się do życia w człowieku, posiada primogeniturę, a pozostałe członki, niby młodsze rodzeństwo i czeladź domowa, stoją od niego niżej — należy mu się przeto najtroskliwsza opieka, mimo że nie jest najsilniejszym organem (zazwyczaj młodszy w rodzie są bardziej krzepcy). Mózg, wątroba i serce nie tworzą triumwiratu, w którym każdej stronie przypadłaby rów-

na część władzy w człowieku²⁰¹, równa odpowiedzialność za jego wewnętrzne zdrowie, podobna do tej, z jaką cztery żywioły dbają o jego istnienie — utrzymując między sobą stan równowagi. Serce bowiem ma władzę książęcą i samo zasiada na tronie, niczym król. Pozostałe organy zaś, niby poddani, choć piastują wysokie godności i urzędy, muszą mu usługiwać, jak dzieci rodzicom lub jak każdy człowiek swojemu zwierzchnikowi; wiadomo zaś, że rodzice i zwierzchnicy nie są ulepiani z lepszej gliny niż ich posłuszni i słabsi słudzy. Ten obowiązek nie bierze się z wtórnych nakazów natury, które albo wypływają z niej wprost, jako konsekwencje i konkluzje, albo są ustalane w drodze dyskusji. (W wielu dziedzinach życia rzeczywiście wiąże nas prawo natury, lecz nie pierwotne; przykładowo, wszystkie prawa własności, na mocy których posiadamy, wypływają z prawa natury — głosi ono, żeby dać każdemu, co do niego należy. Ale w pierwotnym prawie natury nie było żadnej własności, żadnego *meum et tuum*, tylko powszechna wspólność. Podobnie jest z posłuszeństwem względem zwierzchnika — zalicza się je do praw natury, lecz nie do pierwotnego, które nie znało zwierzchności ani władzy sędziowskiej.) Albowiem potwierdzeniem tego, że każdy ma swój udział we wspieraniu władcy, że każdy organ ciała wspiera serce, znajdziemy już wśród najpierwotniejszych nakazów natury. Mówią one, żeby troszczyć się o własne przetrwanie i baczyć na siebie samego. Dlatego właśnie lekarz nie spieszy na ratunek mózgowi lub wątrobie, które mogą utrzymać się przy życiu bez szczególnej opieki, lecz umrą, gdy przestanie bić serce. Kiedy wydaje się, że zaczynamy wspierać innych, w rzeczywistości wspieramy siebie i siebie przede wszystkim mamy na myśli. Tego rodzaju przysługi są dyskretne i obliczone na wzajemność. Ślemy pozdrowienia innym, ale okazuje się, że pod własny adres. I to właśnie jest rekompensata za cierpienia królów. Czasami wymuszają oni posłuszeństwo mocą prawa. Niekiedy zaś wydaje się, że ludzie słuchają władców dobrowolnie, lecz każdy, kto tak czyni, ma na względzie własny interes. Jakże malutką rzeczą jest cała wielkość ludzka, jak osobliwych szkieł²⁰² potrzebuje człowiek, żeby ją rozmnożyć i powiększyć w swoich oczach! Kolejne nieszczęście

²⁰¹ Triada ta pojawia się w dialogu Platona *Timajos* i odpowiada składnikom duszy, tzn. rozumowi, pragnieniu i woli.

²⁰² Jk 1, 23–24.

dotyka serce, tego króla w człowieku, a także królów tego świata, wielkich ludzi — oto jad i trucizna każdej choroby o znamionach dżumy kieruje się prosto do serca i wywiera na nie wpływ (zgubny wpływ), a złośliwość złych ludzi zwraca się przeciw największym i najlepszym. Nie tylko wielkość, lecz nawet dobroć traci wówczas swoją siłę i nie posłuży za antidotum, za kordiał. Najszlachetniejsze kordiały, dar natury czy wytwór sztuki przestają działać, gdy z nich za często korzystamy, gdy nam powszednieją. Tak samo najznamienitszy kordiał z serca, cierpliwość, jeśli jest zbyt często wystawiana na próbę, przyciąga jad i złośliwość wroga; im więcej wówczas znosimy w pokorze, tym bardziej nam dopiekają. Bóg stworzył ziemię z niczego, a pozostałe rzeczy już z ziemi, lecz niewielkie to było dlań ułatwienie. Bo czy jest coś bliższego nicości niż ziemia? I jak mizerną cząstkę ziemi stanowi największy z ludzi! Sądzi on, że stąpa po ziemi, że wszystko ma pod stopami, a przecież mózg, który myśl tę zrodził — jest tylko ziemią. I szczyt człowieka, cielesna opona mózgu — jest tylko ziemią. Ba, nawet jego wierzchołek, przedmiot dumy wielu Absalomów²⁰³ — jest tylko zielem, które krzewi się na ściółce z ziemi! Ach, jak niewielką cząstką świata jest ziemia! A przecież ona jest wszystkim, co człowiek ma, czym człowiek jest. Jak niewielką cząstką człowieka jest serce! A przecież ono jest wszystkim, dzięki czemu człowiek istnieje — stale zagrożone przez trucizny pochodzenia zewnętrznego, lecz i przez jady z wnętrzości, które choroby płodzą w nas samych. Któż chciałby kupić sobie życie w tym miejscu i na takich warunkach, gdyby już wcześniej zaznał życia i doświadczył tej nędzy?

WYMÓWKA XI

Boże mój, prosisz mnie tylko o serce: „Synu mój, daj mi swe serce”²⁰⁴. Czy dopóki mam serce — nic więcej — jestem Twoim synem? Czy naprawdę chcesz przekazać mi dziedzictwo, synostwo, każde z dóbr — w zamian za serce? Ty rzekłeś do szatana: „Zwróciłeś-li uwagę na sługę mojego, Hioba, że nie ma drugiego

²⁰³ 2 Krl 14, 24–25.

²⁰⁴ Prz 23, 26.

takiego nigdzie na ziemi?”²⁰⁵. Zwracam się więc do Ciebie: czy mój lęk, mój zapal, mój żar wewnętrzny mogą Ci zadać pytanie: skoro nie znalazłeś serca bardziej przewrotnego na ziemi niż moje — wciąż zechciałbyś coś takiego? Czy mogę zostać Twoim synem, współdziedzicem Twego wiecznego Syna, w zamian za taki dar? „Serce jest bardziej zwodnicze niż jakakolwiek rzecz i rozpaczliwie zepsute: któż je zgłębi?”²⁰⁶. Autor tego pytania daje również odpowiedź: „Ja, Pan, badam serce”²⁰⁷. Kiedy zbadałeś moje? Zamierzasz znaleźć je takim, jakie stworzyłeś w Adamie? Ty badałeś nasze serca już w rajskim ogrodzie i wyczuwasz wszystkie stopnie ich choroby, w której „każda myśl serca napięta jest ku złemu, nieustannie”²⁰⁸. Czy, pamiętając o tym, wciąż pragniesz mojego serca? O, Boże wszelkiej światłości, wiem, że Ty wszystko wiesz. Ty oznajmiłeś człowiekowi, czym jest jego serce. Bez Ciebie, o królewska dobroci, nie dostrzegłbym, jak chore było moje serce. W Twoim Słowie oznajmiasz mi, że ze względu na potop zła, który otacza wszystkie serca, „wciąż walczyłeś i znalazłeś człowieka według serca Swego”²⁰⁹, ażebyś mógł i raczył „dać Twemu ludowi pasterzy według serca Swego”²¹⁰. Ja zaś mogę zebrać te fragmenty Twojego Słowa, które świadczą o ludzkich sercach. Znajdę tam serca proste, uległe, wrażliwe; serca ochocze, serca otwarte na wiedzę; mądre serca, które poznały ten i inny świat, w znacznym stopniu, mądre i doskonałe serca; serca szczere, bez śladu przewrotności, i serca czyste, w których nie ma fałszu. Znajdę je wszystkie w Twoim Słowie. Gdyby do takich serc należało moje serce, oddałbym Ci je. Znajdę tam jednak również serca kamienne, jakże podobne mojemu — wszak dostrzegając „serca, które są sidłami”²¹¹, sam obcuje z takimi. Znajdę tam „serca płonące niczym piece”²¹² — w moim zaś bucha zarzewie żądzy, zawiści, ambicji. Znajdę tam serca, którym ufają ich panowie,

²⁰⁵ Hi 1, 8.

²⁰⁶ Jr 17, 9.

²⁰⁷ Jr 17, 10.

²⁰⁸ Rdz 6, 5.

²⁰⁹ 1 Sm 13, 14.

²¹⁰ Jr 3, 15.

²¹¹ Koh 7, 26.

²¹² Oz 7, 6.

a przecież „ten, kto ufa swemu sercu, jest głupcem”²¹³ — pewność siebie, oparta na własnej moralnej stałości i na tym, że się godnie znosi przeciwności losu, zdradzi takiego człowieka, kiedy Ty ześlesz zimny opar duchowy, zasmucenie i przygnębienie. Znajdę je wszystkie, a oprócz nich serce jeszcze gorsze, w które wszedł sam diabeł, serce Judasza²¹⁴. Niestety, o Boże, nie posiadam serca pierwszego rodzaju. Pozostałych zaś nie można Ci ofiarować. Cóż mam uczynić? Bez tego daru nie zostanę Twoim synem. Ty napełniasz pierwsze z tych serc radością, a pozostałe lękiem. Bądź błogosławiony za okazaną mi pobożność, bo wciąż nie mam daru dla Ciebie. Otóż jest jeszcze pośredni rodzaj serc. Nie są one tak doskonałe, żeby nadały się jako dar, lecz sam akt obdarowania usuwa ich wady. Nie są w tak rozpaczliwym stanie, żeby nie zostały przyjęte, lecz sam akt przyjęcia je uszlachetnia. Oto serce stopniałe, serce fraszobliwe, serce zranione i serce złamane oraz serce skruszone. Dzięki potężnemu działaniu Twego przeżyającego ducha mam właśnie takie serce. Samuel przemówił do całego domu Izraela i rzekł: „Jeśli zamierzacie wrócić do Pana całym sercem, przygotujcie wasze serca dla Pana”²¹⁵. O ile moje serce jest przygotowane, jest ono sercem powracającym. A kiedy Ty widzisz, że serce jest w drodze, pragniesz odprowadzić je do domu. Zaiste, również przygotowanie należy do Ciebie; to przepatrywanie, to kaleczenie, to łamanie, to kruszenie, którego teraz doświadczam, stanowi Twoją ścieżkę ku mojemu kresowi. Te utrapienia są, mimo wszystko, „zadatkami Twego Ducha w sercu moim”²¹⁶; a gdzie Ty zostawiasz zadatek, tam chcesz dobić targu. Nabal był pewny siebie, póki nie wywietrzało zeń wino, lecz „o świetle struchlało jego serce”²¹⁷. Podałeś mi piołun, o Panie, i opadło mnie zwątpienie, lecz rozproszyłeś ciemności kolejnym światem i moje serce odżyło. „Serce zakołatało w Dawidzie, gdy odciął kawałek przepaski Saula”²¹⁸, i serce zakołatało w nim, gdy zliczył swój lud²¹⁹. Czuję uderzenie serca, kiedy przychodzi mi

²¹³ Prz 28, 25–26.

²¹⁴ J 13, 2.

²¹⁵ 1 Sm 7, 3.

²¹⁶ 2 Kor 1, 22.

²¹⁷ 1 Sm 25, 37.

²¹⁸ 1 Sm 24, 6.

²¹⁹ 2 Sm 24, 10.

zliczyć własne grzechy, lecz uderzenie to nie jest śmiertelne, gdyż te grzechy nie są śmiertelne, a moje serce żyje w Tobie. Dopóki pozostaję w tym wielkim szpitalu, w tym chorym, zapowietrzonym świecie, dopóki pozostaję w tym domu trędowatych, to ciało moje, to serce, chociaż przygotowane dla Ciebie i przez Ciebie, wciąż będzie wystawione na atak złośliwych i zaraźliwych waporów. Obiecałeś mi jednak Twoje kordiały. „Gdy ujrzę, że serce moje się jątrzy, i wzniosę do Ciebie modły w Twoim domu”²²⁰, uchronisz je od zabójczego ucisku, od tej choroby, a „pokój boży, który przewyższa wszelkie rozumienie, będzie strzegł mego serca i umysłu przez Jezusa Chrystusa”²²¹.

MODLITWA XI

Wieczny i najłaskawszy Boże! W Twoim wyższym domu, niebiosach, jest wiele domów, lecz Ty w każdym z nich przybierasz jedną postać i wypełniasz tyle samo miejsca. Tu jednak, w Twoim niższym domu²²², wypełniasz sobą wszystko, lecz w każdym pokoju przybierasz inną postać: inną w Twoim Kościele i w mojej izdebce, inną w Twoich sakramentach i w moich modlitwach. Przeto choćbyś zawsze przebywał i działał w każdym pokoju tego domu, który jest Twoją własnością a moim ciałem, proszę Cię: niechaj Twoja obecność skuteczniej zaznacza się w sercu, niż w innych gabinetach tego ciała. W dom Twoich pomazańców wkradną się ludzie wiarołomni, zdrajcy. W Twój dom, Kościół, wkradną się hipokryci i bałwochwalcy. W niektóre pokoje tego domu, mojego ciała, wkradną się pokusy, wkradną się infekcje, niech jednak moje serce będzie Twą sypialnią, o Boże, i nie pozwoli im wejść! „Hiob zawarł przymierze ze swoimi oczami”²²³ i zdołał dotrzymać

²²⁰ 1 Krl 8, 38.

²²¹ Flp 4, 7.

²²² Fragment ten jest grą słowną opartą na mało dziś czytelnym odniesieniach astrologicznych. Mieszkanie w wyższym domu (ang. *mansion*) oznacza także jedno z dwudziestu ośmiu stadiów na płaszczyźnie ekliptyki, po której cyklicznie porusza się księżyc. Niższy dom (ang. *lower house*) to sklepienie nieba podzielone na dwanaście znaków zodiaku (ang. *houses*). Zamierzony paradoks polega na tym, że w zależności od pory roku wpływ Boga na ziemię jest różny.

²²³ Hi 31, 1.

tego przymierza, nie dlatego jednak, że sam je zawarł, ale ponieważ Ty mieszkałeś w jego sercu. Twój Syn „nosił smutek w duszy aż do śmierci”²²⁴. Kiedy śmierć się zbliżała, chciał ją odepchnąć i odegnąć, lecz nosił też przy sobie kordiał: „Nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie”²²⁵. Ty, Boże, nie chronisz nas, Twoich przybranych synów, od zaraźliwych pokus, lecz nie oddajesz nas pod ich panowanie i nie skąpisz nam swoich kordiałów. Zostałem zanurzony w kordialnej wodzie Twojego chrztu, oczyszczającej z grzechu pierwotnego, a w innym sakramencie piłem Twą kordialną krew, na uzdrowienie z powszednich grzechów i grzesznych przyzwyczajęń. O Panie, który wpisałeś właściwości lecznicze w każde stworzenie, tak że nawet mięsa żmii potrzeba, aby sporządzić kordiał, Ty jeden zdołasz przemienić tę doczesną chorobę w wiecznotrwałe zdrowie, tę słabość w wiecznotrwałą siłę, tę głęboką bladość i przygnębienie serca w potężny Kordiał. Kiedy Twój Syn wydał okrzyk: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił”²²⁶, wyciągnąłeś ku Niemu rękę — nie po to jednak, by wspomóc jego smutną duszę, ale by przyjąć jego świętą duszę. On zaś polecał Ci własną duszę, nie pragnąc, byś ją podtrzymywał. Oto widzę Twą rękę nade mną, Panie, lecz nie pytam skąd ona, nie pytam, jaki cel jej przyświeca — czy zechcesz, na pewien czas, nakazać duszy pozostanie w tym ciele, czy zechcesz, nim dzień dobiegnie końca, nakazać spotkanie z Tobą w raju, nie pytam, nie snuję domysłów, nie spekuluję: słabość natury i dociekliwość umysłu są pokusami, które coś obiecują, lecz milczące i całkowite posłuszeństwo Twojej woli, nawet zanim ją poznam, to mój kordiał. Zachowaj go dla mnie, o Boże, a on zachowa mnie dla Ciebie. Gdy bowiem tu, na ziemi, katechizujesz mnie utrapieniem, mogę wspiać się o stopień i służyć Ci w miejscu wyższym, w Twoim królestwie radości i chwały. Amen.

²²⁴ Mk 14, 34.

²²⁵ Łk 22, 42.

²²⁶ Mt 27, 46.

MEDYTACJA DWUNASTA

Spirante columba, supposita pedibus, revocantur ad ima vapores
A przystawiwszy do stóp oddychającą gołębicę,
ściąga ją ku dołowi wapory

MEDYTACJA XII

Cóż nie zagraża człowiekowi, gdy byle wapor może go zabić? Jak ogromnego słonia — powali mała myszka! Śmierć od kuli to chleb powszedni żołnierza, jednak niektórych zabiła kulka gradu. Człowieka nie sprzedaje się za miedziaka, a życie warte jest więcej niż parę groszy. Kiedy grom albo działo gwałtownie wstrząsną powietrzem, to ostatnie skupia się i nabiera gęstości większej niż woda, woda spieczona do postaci lodu, niemal skamieniała, niemal przemieniona w głaz: nie dziw, że takie powietrze zabija. Ale wapor? I to wapor, który nie wyszedł z naczynia alchemika, wapor będący tchnieniem! Jak to możliwe, żeby niańka miażdżyła nas swoim Ciężarem, żeby mordowało nas powietrze, którym się karmimy? Jak to możliwe, żeby na poły aktem bezbożności było szemranie przeciw naturze, która sprawuje zarząd bezpośrednio w imieniu Boga — Boga, który nie uznał za poniżające oddać się w ręce natury²²⁷, ta zaś uczyniła go celem, w który ludzie miotają pociski, więcej nawet: sama znajduje uciechę w kruszeniu go jak szkło własnym oddechem? Gdyby ktoś sam wyprawił się w poszukiwaniu zaraźliwego waporu — wzorem Pliniusza²²⁸, który pragnął pochwycić wapor Etny

²²⁷ Mowa tu o dwóch naturach Chrystusa.

²²⁸ Donne myli postać Pliniusza Starszego (23–79 n.e.), który zmarł zatruty wyziewami wulkanicznymi podczas wielkiego wybuchu Wezuwiusza, z greckim

i drażnił, i prowokował śmierć w postaci waporu, aż wreszcie śmierć pokazała, co potrafi, on zaś odczuł to i umarł — lub gdyby tenże wapor nas zaskoczył, podnosząc się zdradziecko, jak z wnętrza długo zapieczętowanej studni lub z głębi nowo otwartej kopalni, któż by wówczas rozpaczał, któż by oskarżał, skoro oskarżenia i lamente moglibyśmy rzucać w twarz chyba tylko fortunie, która mniej istnieje niż wapor. Kiedy jednak my sami jesteśmy studnią, z której tchnie taki wyziew, piecem, z którego bucha gorejący dym, kopalnią, z której rzyga duszący opar — te zaś gorycze możemy w każdej chwili podsycić okolicznością, że nasz smutny stan zawdzięczamy sąsiadowi, bratu lub znajomemu, który zadał nam cios szeptaniną i oszczerczym oddechem — jednym słowem, kiedy czynimy to sobie samym, uciekając się do tej samej metody, i kiedy zabijamy się własnymi waporami? Gdybyż jeszcze powody tego samozniszczenia wypływały z naszej chęci, z naszych zamysłów, ba, z naszych błędów! Moglibyśmy wtedy rozdzielić reprimendę między wielu i winić zarówno własną osobę, jak i jej przyrodzone skłonności. Gorączka występuje, gdy z własnej woli opijamy się i obżeramy. Suchoty towarzyszą nieumiarkowaniu i lubieżności. Szaleństwo idzie w parze z błędzeniem albo skrzywieniem władz umysłowych. To wszystko wypływa z nas — należymy do spisku i raczej czynnie niż biernie uczestniczymy we własnej zagładzie. Podobno płodzę i wyrzucam z siebie wapory. Ale jak? Winna jest moja melancholia, twierdzą lekarze. Czy spijałem albo wdychałem melancholię? Jestem zanadto pogrążony w myślach, mówią medycy. Czy nie zostałem stworzony do myślenia? Rzekomo zbyt wiele obciążam się studiami. Czy nie domaga się tego moja profesja? Nie pogarszałem świadomości, z rozmysłem swego stanu, a jednak cierpię i umieram. Historia podaje aż nazbyt liczne przykłady ludzi, którzy stali się własnymi katami, stosując jakiś desperacki wybieg. Jedni trzymali przy sobie truciznę w wydrażonym pierścieniu, drudzy w piórze, którym zwykli pisać. Inni rozbryzgiwali własny mózg o ścianę więzienia lub połykali gorące węgle z paleniska. Ponoć był i taki, którego śmierć odpowiada tematowi naszej medytacji — człowiek ten miał związane ręce, jednak sam się zadusił, miażdżąc sobie

filozofem Empedoklesem (ok. 490–430 p.n.e.), który jak głosi legenda, rzucił się do krateru Etny, aby dowieść swoim uczniom, że jest nieśmiertelny.

gardło kolanami. A ja? Chociaż nie robię nic ze sobą, już jestem własnym katem. Często słyszymy, że przyczyną śmierci był drobny wypadek i banalne narzędzie: przeciągnięcie dłonią po szpilce, grzebieniu lub włosie zabiło, wywołując gangrenę. I oto mówię: wapor. Gdyby jednak ktoś znów mnie spytał, czym jest wapor, nie potrafiłbym odpowiedzieć, bo rzecz ta wymyka się ludzkim zmysłom — tak bliskie nicości jest to, co przemienia nas w nicość. Teraz jednak rozciągnijmy i rozścielmy wapor, niech obejmie więcej niż ciasną przestrzeń naszych ciał przyrodzonych — niech obejmie każde ciało polityczne, państwo. Czym w człowieku opar, tym w państwie pogłoska. W człowieku waporami nazywamy chorobliwe i zaraźliwe opary. W państwie przybierają one postać zaraźliwych pogłosek, poniżających i uwłaczających kalumni: są to paszkwile. Sercem takiego ciała jest król, mózgiem — rada królewska. Od nich wychodzą ścięgni nerwowe²²⁹ magistratur, wiążąc wszystko. O życiu takiej całości stanowią honor, właściwy szacunek i należąca cześć. Gdy zatem te wapory, te jadowite pogłoski kierują się przeciw szlachetnym organom, cierpi całe ciało. Króla, radę i magistratury chronią liczne przywileje, żaden jednak nie zabezpiecza ich przed naszą podłością. Otóż najgroźniejsze wapory powstają w naszych własnych ciałach, a pogłoski najnikczemniejsze i najbardziej raniące państwo wyrastają na domowym gruncie. Czy jakikolwiek wyziew ulicy — smród rynsztoka, rzeźni, łajna, latryny — mógłby ugodzić mnie z równą siłą jak te domowe wapory? Czy jakikolwiek uchodźca, człowiek żyjący jałmużną obcego kraju, może wyrządzić tyle szkody, ile oszczerca, paszkwilant, wzgardliwy kpiarz w ojczyźnie? Ci, którzy piszą o truciznach i o stworzeniach zdolnych z natury do zabicia człowieka, wymieniają na równi pchlę i żmiję, bo chociaż pchła nikogo nie zabije, czyni tyle szkody, ile tylko zdoła. Tak więc z ust podobnie swawolnych i oszczerczych kpiarzy spływa jad, lecz czasem prawda, a zawsze potęga, okazuje się dobrą gołębicą, która odciąga ten wapor od głowy, nie pozwalając wyrządzić jej szkody.

²²⁹ To, co w siedemnastowiecznej terminologii medycznej określano mianem ścięgni, dziś byłoby raczej oddane jako włókna nerwowe.

WYMÓWKA XII

Boże, Twój sługa Jakub postawił pytanie: „Czymże jest Twoje życie?”, i dał na nie swoją własną odpowiedź: „Jest to jakoby wapor, który pojawia się na krótką chwilę, po czym niknie”²³⁰. Gdyby zatem spytał mnie: „Czym jest Twoja śmierć?”, udzieliłbym mu odpowiedzi: „Jest to również wapor”. Dlaczego miałoby mi sprawiać różnicę, czy będę żył, czy umrę, skoro życie i śmierć są w gruncie rzeczy jednym i tym samym — waporem? Ty, czyniąc wapor bytem tak pośrednim, że równie dobrze wyraża Twoje błogosławieństwa, jak i Twoje dopusty, ustanowiłeś go hieroglifem obydwu. Czemu to, przez co objawia się Twoja obfita dobroć względem nas, nie miałoby zawsze być dobre? „Wapor unosił się z ziemi i zraszał całe oblicze ziemi”²³¹. A to, przez co potwierdziłeś swą dobroć względem nas, akceptując nasze oddanie i służbę Tobie, mianowicie ofiary? Przecież ofiary były waporami. W nich, jak jest powiedziane, „gesty obłok kadzidła wznosił się ku Tobie”²³². Tak więc zarówno to, w czym przychodzisz do nas, rosa z nieba, jak i to, w czym my przychodzimy do Ciebie, okazuje się waporem. A Twój błogosławiony Syn, w którym posiadamy wszystko i jesteśmy wszystkim, cokolwiek należy do dóbr doczesnych i duchowych? Również został nazwany waporem, tam gdzie mowa o osobie mądrości. Ona bowiem (czyli On) „jest waporem mocy Bożej i krynicznym wypływem chwały Wszechmocnego”²³³. Boże mój, czyż nie uperfumowałeś waporu własnym oddechem, tyloma słodkimi znaczeniami, jakie skrywa Twoje Słowo? Skąd więc ten sam wapor nabrał chorobliwego i zakaźnego sensu? Musiał. Odkąd bowiem uraziliśmy Cię waporem (a czym jest grzech, jeśli nie waporem, jeśli nie dymem, który jednak zaćmiewa nam wzrok i nie pozwala dostrzec tego, co nam zagraża), godzi się, żebyś karał nas waporami. I rzeczywiście tak czynisz. Przecież mędrzec poucza: „Możesz nas karać za pomocą rzeczy, którymi Cię obrażamy”, a w innym miejscu mówi: „Przez nowo stworzone bestie, co wyziewają wapory”²³⁴. Dlatego właśnie

²³⁰ Jk 4, 14.

²³¹ Rdz 2, 6.

²³² Ez 8, 11.

²³³ Mdr 7, 25.

²³⁴ Mdr 11, 18.

Apostoł, który najlepiej poznał znaczenie Twojej groźby, wyrażonej przez usta proroka: „I ukazę cuda straszliwe na niebie i na Ziemi, krew i ogień i słupy dymu”²³⁵, pisze o waporach dymu²³⁶. Jeden z proroków ukazuje Cię w pełni straszliwości, mówiąc: „Dym się unosił z jego nozdrzy”²³⁷. Inny w podobny sposób oddaje skutki Twego gniewu: „Dom wypełnił się dymem”²³⁸. U tego zaś, który podejmuje to proroctwo, aż do skończenia świata, czytamy następujący opis niedoli czasów ostatecznych: „Z głębin bezdennej jamy wzbil się dym, który przyćmił słońce, a z dymu tego wyszła szarańcza o mocy skorpionów”²³⁹. Otóż wszelki dym poczyną się i kończy w ogniu. Dym grzechu i dym Twojego gniewu skończą w ogniu piekielnym. Czy jednak poskapiłeś nam środków na rozproszenie tych dymów, na odciągnięcie tych waporów? Gdy Twoi aniołowie odpadli od nieba, zatroszczyłeś się o naprawę nieba, przyjmując i przyciągając nas do niego. Gdy odpadliśmy od Ciebie na tym świecie, zatroszczyłeś się również o naprawę tego świata, przyjmując nas w inny sposób: zstępując na ziemię, by w osobie Twojego Syna przyjąć naszą naturę. Stąd też, choć naszym ostatnim czynem będzie wstąpienie do chwały (wzniesiemy się aż na miejsce aniołów), naszym pierwszym czynem jest podążenie za Twoim zstępującym Synem i podążenie za Twoim Duchem, który zstąpił pod postacią gołębic. Racz więc przyznać nam ten lek w naturze — niech przystawienie gołębic do naszych dolnych kończyn sprawi, że wapory zstąpią z naszych ciał, i niech się ono stanie dla nas obrazem Twego Ducha, który nawiedzając człowieka, ściąga wapory grzechu aż pod stopy, gdzie można je podeptać. Gołębicą zstąpiła przy chrzcie Twojego Syna. Ten sam Duch zstąpił, pobudzając apostołów do głoszenia Słowa. Ściągnij, proszę, w dół wapory naszej pychy, naszej przemądrzałości, naszych żądz, naszych wymysłów. Uczyni to mocą prostoty Twoich sakramentów i posłuszeństwa Twojemu Słowu, gdyż przystawienie tych gołębic do stóp zapewni nam życie.

²³⁵ J1 2, 30 (BT J1 3, 3).

²³⁶ Dz 2, 19.

²³⁷ Ps 18, 8 (BT Ps 18, 9).

²³⁸ Iz 6, 4.

²³⁹ Ap 9, 2–3.

MODLITWA XII

Wieczny i najłaskawszy Boże! Ty pozwalasz, żebyśmy sami się niszczyli, i Ty sprawiasz, że brak nam mocy samonaprawy, zapewniłeś jednak środki, które jej służą, a które łatwo zdobyć. Z pokorą proszę Cię, pomnóż środki cielesnego wspomóżenia w tym oto prostym stworzeniu i pomnóż grób środki duchowego wspomóżenia w Twoich świętych obrzędach. Ty prowadziłeś owo stworzenie, gołębicę, przez wszystkie Twoje ścieżki — przez naturę: czyniąc gołębicę środkiem medycznym, który przyczynia się do poprawy naszego zdrowia cielesnego; przez prawo: ustanawiając gołębicę ofiarą przebłagalną za grzech; wreszcie przez Ewangelię: czyniąc gołębicę świadkiem chrztu Twojego Syna, wespół z Twoim Duchem, który był w niej obecny. Sprowadź więc gołębicę i wszystkie jej zalety prosto do mojej duszy! Skoro z natury obdarzyłeś stworzenie prostotą, łagodnością i nieszkodliwością, obdarz nimi także moją duszę! Tak bowiem wszelkie wapory wszelkiego nieposłuszeństwa względem Ciebie znajdują się pod moimi stopami i będę mógł, w pełni mocy i triumfu Twojego Syna, zwycięsko stapać po własnym grobie — deptać po lwie i smoku, które zaległy niżej niż grób i czyhają, by mnie pożreć. Ty, o Panie, przez usta proroka, nazywasz gołębicę gołębicą z dolin, lecz obiecujesz, że „gołębicę z dolin będą przebywać na górze”²⁴⁰. Oto złożyłeś mnie nisko, na dnie doliny tej choroby, tak nisko, że mogłbym już usłyszeć pytanie, jakie padło na polu kości: „Synu Człowieczy, czy kości te mogą ożyć?”²⁴¹. Proszę, we właściwym czasie wynieś mnie na szczyty, których widokiem darzysz mnie nawet w tej dolinie, na górę, którą sam zamieszkujesz. Jest to święte wzgórze, i wspiać się na nie mogą tylko „ludzie rąk nieskalanych”²⁴². A czystości rąk nikt nie zyska inaczej, niż jednym i potężnym sposobem: poprzez obmycie we krwi Twojego Syna Chrystusa Jezusa. Amen.

²⁴⁰ Ez 7, 16.

²⁴¹ Ez 37, 3.

²⁴² Ps 24, 3–4.

MEDYTACJA TRZYNASTA

*Ingeniumque malum, numeroso stigmatē, fassus,
pellitur ad pectus, morbique suburbia, morbus*

Choroba, objawiwszy swoją złośliwą naturę licznymi skazami
wyprysków, zostaje zepchnięta na podgrodzie, to jest do piersi

MEDYTACJA XIII

Mówimy, że świat składa się z morza i ładu, jak gdyby te części były równe; wiemy jednak, że więcej morza znajduje się na półkuli zachodniej niż na wschodniej. Mówimy, że firmament jest pełen gwiazd, jak gdyby ktoś przytwierdził je tam równomiernie; wiemy jednak, że więcej gwiazd znajduje się pod biegunem północnym niż południowym. Mówimy, że żywiołami człowieka są niedola i szczęście, jak gdyby ich proporcje były równe; mówimy, że dni człowieka są zmienne, jak gdyby tyle samo dni było dobrych, co złych, a dla ludzkości trwała niekończąca się równonoc, dzień o długości nocy, ta sama miara dobrego i złego losu. Do tego jednak daleko. Człowiek spija niedolę, a smakuje kropli szczęścia, kosi niedolę, a zbiera kłosek szczęścia, podróżuje w niedoli, a stawia parę kroczków w szczęściu. Co gorsza, jego niedola jest niewątpliwa i stwierdzona, niczym dogmat, szczęście natomiast sporne i dyskusyjne. Wszyscy bowiem nazywają niedolę niedolą, szczęście zaś przybiera różne imiona, w zależności od tego, w czym kto gustuje. Choroba objawiła swój złośliwy charakter i zaraźliwość, obsypując mnie plamistymi skazami. Jeśli mogę czerpać z tego symptomu jakieś pocieszenie, to chyba takie, że lekarze dostrzegą wyraźniej, co powinni czynić. Z drugiej strony nie napawa otuchą fakt, że choroba stała się być może poważna i wszystko, co lekarze zdołają uczynić, zda się na nic — wróg

ujawnia przecież swoją obecność, gdy utrzymawszy się w obcym kraju, przechodzi do ataku, pewien, że osiągnie własne cele. W przypadkach spisku większy pożytek mamy z zeznań dobrowolnych niż z pozyskanych na łożu tortur. Oznaki choroby wolno uznać za pocieszające, ilekroć mamy do czynienia ze schorzeniem, w którym natura sama przyznaje się do winy i ujawnia tajniki sprzysiężenia. Gdy jednak zeznania wyciągamy z niej mocą kordialów, jesteśmy niby oprawca napinający łoże tortur — wprawdzie potrafimy rozemnać złe zamiary męczonego, nie zdołamy wszakże stwierdzić, ile tych zamiarów jeszcze skrywa jego serce, mimo że wykrzyczał zeznania. Jesteśmy pewni jego zdrady, ale nie skruchy. Wiemy o nim, ale nie znamy jego współników. Liche to pocieszenie rozpoznać najgorsze, kiedy najgorsze jest nieuleczalne, ale jeszcze lichsze — rozpoznawać ciężką chorobę i nie wiedzieć, że przyszło najgorsze. Narodziny syna przynoszą kobiecie otuchę, jej ciało uwalnia się od brzemia. Gdyby jednak potrafiła proroczo odczytać historię własnego dziecka i wiedziała, jak złym człowiekiem, a nawet złym synem może się ono okazać, jeszcze większe brzemie obarczyłoby jej umysł. Niemal na każdym zakupionym majątku ciążą ukryte wierzytelności. Niemal każde szczęście ma coś z natury fałszywej lub zepsutej monety, gdzie więcej jest domieszek niż kruszcu. A czyż nie podobnie (przynajmniej w znacznym stopniu) jest z ćwiczeniem cnót? Muszę być biedny i w potrzebie, żeby praktykować cnotę wdzięczności — nieszczęśliwy i udręczony, żeby praktykować cnotę cierpliwości. Jak głęboko kopie my w ziemi i za jak chropawym złotem? I w jaki inny sposób możemy wypróbować nasze złoto — jeśli nie przez porównywanie? Czy jesteśmy równie szczęśliwi, jak inni ludzie? Czy jak my sami, ale w innym czasie? Marny to krok w stronę zdrowia, skoro plamiste skazy mówią nam tylko, że miewamy się gorzej, niż śmieliśmy przypuszczać.

WYMÓWKA XIII

Boże mój, uczyniłeś to łoże boleści Twoim ołtarzem, ja zaś nie mam żadnej ofiary, którą mógłbym złożyć — oprócz siebie samego. Czy jednak przyjmiesz inną ofiarę niż „ofiara bez ska-

zy”²⁴³? Czy Syn Twój zamieszkuje ciało ludzkie, żebyś Ty mógł szukać nieskazitelności — na tym świecie? Albo czy Duch Święty — dusza człowieczego ciała — przypomina oblubienicę, która do niego należy, a przeto „cała jest czysta i nie ma w niej żadnej skazy”²⁴⁴? Albo czy Twój Syn wolny jest od skaz — On, który nosi w sobie wszystko, co nas plami i zniekształca? Czy wreszcie Twoja Oblubienica, Kościół, jest bez skazy, skoro każdy członek tego czystego i nieskalanego ciała, każda dusza w tym Kościele nosi mnóstwo plam i zmaz? Nakazujesz, żebyśmy „brzydzili się szaty splamionej ciałem”²⁴⁵. Otóż ciało jest szatą, plami się więc samo sobą. „Chociażbym się opłukał w wodzie śniegowej, własne szaty uczynią mnie odrażającym”²⁴⁶. Jednak „jeszcze nie znalazł się człowiek, który by nienawidził własnego ciała”²⁴⁷. Panie, jeżeli szukasz nieskazitelności, na kim zatrzymasz wzrok? Twoje miłosierdzie może poczynić wielkie postępy w mojej duszy, a jednak nie zostawi mnie bez skaz. Twoje karcące razy mogą utrafić w sedno i palić głęboko, a jednak nie zostawia mnie bez skaz. Twoje dzieci to pojęły, mówiąc: „Nie oczyściliśmy się z dawnej przewiny, aż po dziś dzień, chociaż plaga spadła na zgromadzenie Pana”²⁴⁸. Spadasz na nas deszczem, a przecież nie zawsze rozmiękczasz całą naszą twardość. Rozniecasz w nas Twój płomień, a przecież nie zawsze wypalasz cały nasz żużel. Lecyzysz nasze rany, a przecież pozostawiasz blizny. Oczyszczasz naszą krew, a przecież pozostawiasz wybroczyny. Ty wszakże nienawidzisz skaz pewnego rodzaju — takich, które ukrywamy. „Ci, którzy rzeźbią figurki, ukrywają skazy”²⁴⁹ — powiada mędrzec. Ukrywając nasze skazy, stajemy się bałwochwalcami własnych plam, własnych nieprawości. Jeśli moje skazy jednak się ujawniają, cokolwiek by to sprawiło — czy siła natury, dobrowolne zeznanie (gdyż łaska jest naturą odrodzonego człowieka, a mocą łaski jest siła natury), czy przemożny wpływ kordiałów (gdyż nawet Twoje karcące razy są kordiałami) — przyjmiesz taką spowiedź z życzliwym nastawieniem — byle

²⁴³ Kpł 22, 19.

²⁴⁴ Pnp 4, 7–8.

²⁴⁵ Jud 1, 23.

²⁴⁶ Hi 9, 30–31.

²⁴⁷ Ef 5, 29.

²⁴⁸ Joz 22, 17.

²⁴⁹ Mdr 13, 14.

tylko się ujawniły, w dowolny sposób. Kiedy Twój sługa Jakub stosował sprytny wybieg, aby owce miały cętki, sprawiłeś, że „pręty jego różeg skutecznie działały”²⁵⁰. Twoje własne różgi także działają skutecznie, ilekroć karcące razy powodują odsłonięcie naszych skaz, pokorne okazanie naszych grzechów Tobie. Dopóki to nie nastąpi, słusznie możesz powiedzieć: „Nie potrzebują lekarza zdrowi”²⁵¹, dopóki, chorując, mówimy Ci, że czujemy się zdrowi, dopóki nie dostrzegamy własnych skaz, nie zastosujesz żadnego lekarstwa. Skoro jednak odkryłem je przed Tobą, „Panie, czyż nie podniosę mojej twarzy bez skazy i nie stanę pewnie i bez lęku?”²⁵². Nawet moje skazy należą do ciała Twojego Syna: dla nich zstąpił On na ziemię, rzucił wyzwanie śmierci i przyjął na siebie grzech. Dając dostęp do moich skaz, nie czynię nic prócz okazania mu Jego majątku, póki zaś tego nie umożliwiam, sprzeciwiam się Jego prawu właściciela. Skoro zatem widzisz, że te moje skazy należą do Syna Twego i skoro widzisz je podczas spowiedzi, nie powinienem sądzić, że to śmierć mnie podszczypuje, sprawiając, że moje lęki kierują się w stronę piekła (gdyż „nie pozostawiłeś świętego Twego w piekle i nie ma tam Twojego Syna”²⁵³). Skazy na mojej piersi i na mojej duszy powinienem raczej postrzegać jako konstelacje na firmamencie, które kierowałyby moje rozmyślanie w stronę miejsca, gdzie przebywa Twój Syn²⁵⁴, w stronę Twojej prawicy.

MODLITWA XIII

Wieczny i najłaskawszy Boże! Któż tak jak Ty daje wszystko w zamian za nic, jeśli spojrzymy na jakiegokolwiek nasze zasługi, a nic w zamian za nic, jeśli weźmiemy pod uwagę, że nie karzesz nas za brak wdzięczności i oddania Tobie? Przyjmij zatem, w równej mierze, moje pokorne wyrazy wdzięczności tak za Twoje miłosierdzie, jak i za szczególny przejaw tego miłosier-

²⁵⁰ Rdz 30, 37–39.

²⁵¹ Mt 9, 12.

²⁵² Hi 11, 15.

²⁵³ Dz 2, 31.

²⁵⁴ Nawiązanie do fragmentu Credo: „Wstąpił na niebiosa, stamtąd przyjdzie sądzić żywych i umarłych”.

dzia, że potrafię ujrzeć je w Twoim karaniu i znajdować otuchę w Twoich karcących razach. Znam, o Panie, zwykły niepokój, jaki towarzyszy stwierdzeniu, że dom jest nawiedzany²⁵⁵, i grozę, jaką budzą Twoje znamiona na pacjencie²⁵⁶. Jakże jednak rozpaczliwą i niepokieszoną pustelnią jest dom, którego Ty nie nawiedziłeś! I jakże porzuconą i bezdomną banitką jest ktoś, kto nie nosi Twoich znamion na sobie. Uderzenia gorąca, którym poddajesz to ciało, Panie, są tylko rozgrzewaniem wosku, żebyś mógł przytwierdzić mnie do Siebie, niby pieczęć. Plamy zaś są tylko literami, za pomocą których sygnujesz Swoje imię, żebyś dostał się w moje ręce, niby scedowany majątek. Czy zaś chodzi o jego bieżący stan: o zabranie mnie w tej chwili czy o jego przyszłą rewersję, powrót w ręce właściciela, gdy minie okres tymczasowego użytkowania — o to, że Cię wysławiam, gdy moja tutejsza sprawa jest odroczone — niczego nie zastrzegam, niczego nie warunkuję, niczego nie wybieram i niczego nie pragnę dla siebie bardziej, niż tego pragnie jakikolwiek dom lub ziemia, które przechodzą z rąk do rąk na mocy czynności prawnej. Bądź mi tylko zawsze obecny, o mój Boże, a ta przygotowana izba i Twoja przygotowana izba staną się jednym pokojem, zamknięcie zaś cielesnych oczu tutaj i otwarcie oczu mojej duszy na tamtym świecie będą jednym aktem.

²⁵⁵ Wj 32, 34.

²⁵⁶ Ez 9, 4–7. Donne nawiązuje zarówno do proroctwa Ezechiela, jak i do procedury urzędowej wizyty lekarskiej podczas epidemii.

MEDYTACJA CZTERNASTA

Idque notant criticis, medici, evenisse diebus

A lekarze zauważają, że to przypadło na rozstrzygające dni

MEDYTACJA XIV

Nie mógłbym uczynić człowieka gorszym, niż jest — ani jego kondycji nędzniejszą, niż jest. Doprawdy? Nawet gdybym chciał? Jeżeli człowiek nie potrafi schlebiać Bogu ani przesadnie Go chwalić, to ten sam człowiek nie zdoła skrzywdzić człowieka ani ocenić go zbyt nisko. Toteż koniecznie trzeba mu przypominać, że złudne radości, które ma na tym świecie, przypadają w określonym czasie, w określonej porze roku i w określone rozstrzygające dni, a ocenia się je i charakteryzuje, biorąc pod uwagę czas, w jakim nam się przytrafiły. Z jak lichych żywiołów ulepione są nasze radości, jeżeli czas — czas, który z trudnością możemy uznać za jakąś rzecz — stanowi niezbędną część każdej z nich? Cokolwiek się dzieje, dzieje się w jakimś miejscu. Wystarczy jednak przyjąć, że miejsce jest po prostu wycinkiem pustki, wokół której opina się powietrze (mające wysokość i szerokość, lecz pozbawione głębokości) — i jakże cienkim i zwiewnym okaże się powietrze, jakże cienką skórą będzie dowolna powierzchnia, w tym opona powietrza! Cokolwiek się dzieje, dzieje się w czasie. Wystarczy jednak przyjąć, że czas jest tylko szczególną miarą ruchu — i jakkolwiek będzie się wydawało, że ma on trzy stadia — przeszłość, teraźniejszość i przyszłość — to przecież pierwszego i ostatniego z tych trzech nie ma w tej chwili (jednego już, drugiego jeszcze), to zaś, co nazywasz teraźniejszością, nie jest teraz tym samym, czym było, gdy zacząłeś je tak nazywać w niniejszym wersie (zanim odszukałeś słowo teraźniejszość lub tę monosyla-

bę, słowo „nunc”, obie one stały się przeszłością). Gdyby czas, który przecież wyobrażamy sobie jako na wpół nicość, był jedną z esencji naszych radości, któż mógłby pomyśleć, że owe radości są trwałe? Ale czas nie jest taki. Jak można pomyśleć, że radości mogłyby być? Czas nie jest taki: nie sposób go dostrzec w żadnym z żywiołów. Znajdziemy w nich wieczność, ale przynigdy nie znajdziemy czasu. Wieczność nie jest nieskończonym strumieniem czasu, czas zaś przypomina krótkie zdanie wtrącone w środku długiego okresu. Wieczność była taka, jaka jest, nawet gdy nie istniał czas. A jeśli nie mamy na myśli wieczności, lecz bezustanną odnowę? A jeśli zamiast odnosić się do tej, która przy swoich narodzinach nie potrzebowała czasu, nawiązujemy do tej, która przeżyje czas i będzie istniała, gdy czasu już więcej nie będzie — czyż wówczas żywot najodporniejszego ze stworzeń nie wydaje się przy niej ledwie minutą? I czyż minutą nie jest żywot człowieka w obliczu życia słońca lub drzewa? A jak niewiele chwil tego życia jest okazją, szansą na zyskanie dobra i jak niewiele z tej okazji potrafimy dla siebie uchwycić i przywłaszczyć! Zaiste, szczęście człowieka tu, na ziemi, jest pajęczyną o splocie skrętnym i misternym, którą tka się, wyteżając wszystkie zmysły, tak aby nie wypuścić z rąk okazji, owego drobnego wycinka nicości, czyli czasu! A przecież bez tego najwspanialsze rzeczy są niczym. Gdy ktoś ukaże nam zaszczyty, przyjemności i majątki poza perspektywą czasu, w naszym wieku — zmurszałym, nieskłonny do chwytania w lot, któremu umykają smaki — wszystkie one przestają działać i tracą namacalność. Nie dla nas zaszczyty, skoro już nigdy nie pokażemy się ludziom i nie wystąpimy publicznie, na oczach wszystkich, żeby z ich rąk odbierać zaszczyty. Nie dla nas przyjemności, skoro zmysł do ich kosztowania uleciał. Ani majątki, spod władzy których już się wyzwalamy. Dla nich rozstrzygającym dniem jest młodość. To ona je określa i charakteryzuje, ożywia i kształtuje, w ten sposób czyniąc zaszczytami, przyjemnościami i majątkami. Na starość wszakże, kiedy nasze zdolności chwytania w lot przygasają, a dzwon rozbrzmiewa jak słowa ulaskawienia nad ściętą głową, są niczym kordiał. Koi nas i raduje ciepło kominka, ale czy ktoś grzeje się przy nim w noc świętojańską? Lubimy chłodne i rześkie powietrze krypty, ale czy ktoś spędza tam Boże Narodzenie? Czy radości wiosny są do przyjęcia jesienią? Skoro szczęście tkwi w porze roku lub

w klimacie jakiegoś miejsca, o ileż szczęśliwsze niż ludzie są ptaki, zdolne zmienić klimat, towarzyszyć tej samej porze roku i ciągle korzystać z jej uroków!

WYMÓWKA XIV

Boże mój, Boże mój, czyż nazwałbyś się Przedwiecznym, tym który jest Pradawnych dni²⁵⁷, gdybyśmy nie mieli osobiście zdać sprawy z naszych dni? Czyż ganiłbyś nas, że „stoimy tu bezczynnie przez cały dzień”²⁵⁸, gdybyśmy mieli pewność, że wstanie następny dzień i zdamy zebrać żniwo? A kiedy wzywasz nas, żebyśmy nie troszczyli się o jutro, bo dzień (każdy dzień) niesie dostatecznie wiele własnego paskudztwa — czy naprawdę pragniesz, żebyśmy przestali dbać o sprawy doczesne? A kiedy w swoim posłaniu karcisz Galatów za to, że „przywiązywali wielką wagę do dni, miesięcy, pór roku i lat”²⁵⁹ — i kiedy ustami tego samego posłańca zabraniasz Kolosanom baczyć na rozstrzygające dni, decydujące dni: „Niechaj nikt nie wyrokuje o was na podstawie tego, co czynicie w święto, w now księżycu albo w szabat”²⁶⁰ — czy rzeczywiście odbierasz dniom wszelką wagę, wszelkie znaczenie? Bynajmniej — usuwasz je spośród esencji naszego zbawienia, lecz pozostawiasz jako pomoce. Otóż ciała niebieskie w określone dni osiągają najwyższy punkt na nieboskłonie i tam zastygają, my zaś winniśmy za ich przykładem wzbić w górę nasze modły i zastygnąć, rozmyślając nad rzeczami, których dokonałeś dla nas, oraz nad rozstrzygnięciem, terminem strasznym i sądem: mianowicie jak tego rodzaju rzeczy wpływają na nas i szykują grunt pod duchowe ozdrowienie. Dla każdego człowieka nastaje dzień zbawienia — „Teraz jest czas dogodny, teraz jest dzień zbawienia”²⁶¹, jednak nastaje też „wielki dzień Twego gniewu”²⁶², kiedy nikt się nie ostoï. Ponieważ zaś przyjdą złe dni, ostrzegasz nas i uzbrajasz: „Przywdziejcie pełną zbroję Boga, żebyście się

²⁵⁷ Dn 7, 9.

²⁵⁸ Mt 20, 6.

²⁵⁹ Ga 4, 10.

²⁶⁰ Kol 2, 16–17.

²⁶¹ 2 Kor 6, 2.

²⁶² Ap 6, 17.

ostali w zły dzień”²⁶³. Tak więc, póki co, dni muszą być dla nas rozstrzygające, mając je przed oczami, rozpoznajemy bowiem, w jakim stanie jest nasze zdrowie duchowe. Twój umiłowany uczeń, św. Jan, życzy Gajuszowi, „aby cieszył się zdrowiem równie kwitnącym, jak jego dusza”²⁶⁴, bo jeśli dusza jest wychudzona, to i szpik ciała przypomina wodę, a jeśli dusza zeschnie, bujność i krzepa tego ciała będzie iluzją, najbardziej zaś żywotny człowiek — przerażającym widmem. Boże mój, czyż mamy wstrzymać nasze myśli i nigdy nie rozstrzygnąć sporów o lata, które przynoszą danemu człowiekowi przesilenie, albo o lata, kiedy odmienia się bieg ciał niebieskich zawiadujący życiem państw i królestw²⁶⁵? Czyż mamy zaprzestać wszelkich spekulacji nad ich rolą w naszym długim żywocie i nad naszym udziałem w wiecznotrwałym królestwie? Bardzo zaciekało nas, że Adam, najstarszy mieszkaniec najstarszego świata, zmarł w roku, który był dla niego krytyczny; również Sem, najstarszy syn następnego świata, Abraham, ojciec wierzących, i błogosławiona Dziewica Maryja, ów ogród, w którym wyrósł korzeń wiary, umarli w roku dla siebie krytycznym²⁶⁶. Więc jednak ci, których przesileniom się przyglądamy, zwracali uwagę na własne rozstrzygające dni — baczylili na to, jak spełnia się na nich Twoja obietnica mesjańska. Czy zatem, o Panie mój, powinniśmy czynić mniejszy użytek z takich dni, skoro mamy ich więcej — a mamy zarówno dni proroków, pierwsze dni, jak i dni ostatnie, w których przemawiasz do nas poprzez Twojego Syna? „Jesteśmy dziećmi dnia”²⁶⁷, ponieważ Ty oświecasz nas równie jasnym blaskiem południa, jak oświecałeś Tesaloniczan. Faryzeusze, którzy byli z nocy (nocy, którą sami wręcz na siebie ściągnęli), twierdzili, że gdyby znaleźli się w cza-

²⁶³ Ef 6, 13.

²⁶⁴ 3 J 1, 1–2.

²⁶⁵ Chodzi o lata przesilenia w życiu człowieka i życiu organizmów politycznych, za które astrologowie siedemnastowieczni uznawali lata dające się podzielić przez siedem lub dziewięć. Wierzano, że w takich latach człowiek i państwo są najbardziej zagrożone śmiercią, a szczególnie złowieszczą reputację miał sześćdziesiąty trzeci rok, iloczyn siódemki i dziewiątki.

²⁶⁶ Źródłem tej informacji jest przede wszystkim Księga Rodzaju, która dokładnie określa liczbę lat przeżytych przez Adama, Sema i Abrahama. W odniesieniu do Maryi Panny Donne korzystał natomiast z bogatej tradycji apokryficznej, gdzie mowa jest o jej Zaśnięciu, o którym nie wspomina Biblia.

²⁶⁷ 1 Tes 5, 8.

sach swoich ojców (w owych dniach rozstrzygających, dniach decydujących, dniach przesilenia), „nie splamiliby rąk krwią proroków”²⁶⁸. A czyż my, nad którymi świeci dzień, w owe dni — nie w dni proroków, lecz za dni Twojego Syna — znów nie kamienowalibyśmy proroków i znów nie krzyżowalibyśmy Syna za to, że księżyc tworzy opozycję na nieboskłonie względem Słońca i wydobywa oznaki naszej choroby z ukrycia, przynosząc ich rozpoznanie i osąd? Rozstrzygającego dnia wypatrywali adwersarze Twojego Syna, faryzeusze i stronnicy Heroda, a kiedy tylko państwo wzburzyło się przeciw Niemu, „przyszli wystawiać Go na próbę w niebezpiecznej kwestii płacenia podatku Cezarowi”²⁶⁹. I odstąpili od Niego. Ten sam dzień okazał się rozstrzygający dla saduceuszy. Mówi bowiem Duch Twój słowami Pisma, że „właśnie wtedy przyszli do Niego saduceusze, aby wypytać Go o zmartwychwstanie”²⁷⁰, On jednak uciszył ich odpowiedzią i odstąpili od Niego. Ten sam dzień okazał się rozstrzygający dla uczonego w piśmie, biegłego prawnika, który mniemając, że przewyższa wiedzą zwolenników Heroda, faryzeuszy i saduceuszy, wystawił na próbę Twojego Syna i spytał Go o największe z przykazań²⁷¹, Chrystus zaś udzielił mu odpowiedzi, na którą nie ma odpowiedzi. Po tym wydarzeniu Pan nasz zamyka usta wszystkim, którzy będą usiłowali jeszcze zacisnąć wokół Niego pętlę, nękać Go i wystawiając na próbę — ponieważ z utęsknieniem wyczekiwali rozstrzygających dni, On ustanawia właśnie tamten dzień rozstrzygającym dla nich. Otóż od tego dnia, powiada Twój Duch, „nikt już nie ośmieli się zadawać Mu pytań”²⁷². Boże mój, Boże przenajświętszy, przerażające to rozpoznanie, przerażający to objaw, kiedy pragniemy wykoncypować, wyszukać i wynaleźć, w jakich dniach najkorzystniej można by Cię opuścić i rzec: religia w dzisiejszym świecie utrzymuje się w stanie chwiejnej równowagi, na podobieństwo humorów cielesnych, a oto jest mój dzień, dzień swobody. Mogę teraz zyskać nowych przyjaciół, zmieniając starą religię, a oto jest mój dzień, dzień rozwoju. Lecz, o Boże mój — ze świętą dzielnością Jakuba, którego okaleczyłeś,

²⁶⁸ Mt 23, 30.

²⁶⁹ Mt 22, 15–17.

²⁷⁰ Mt 22, 23–33.

²⁷¹ Mt 22, 36–39.

²⁷² Mt 22, 46.

lecz on nie pozwolił Ci odejść, zanim nie otrzymał Twojego błogosławieństwa²⁷³ — oto ja, którego złożyłeś na tych marach, proszę: racz nie oddalać się ode mnie, od tego łoża, póki dziś jeszcze nie otrzymam od Ciebie przesilenia, rozstrzygnięcia we własnej sprawie. Skoro „dzień przy Tobie jest jak tysiąc lat”²⁷⁴, o Panie, bądź dla mnie tygodniem, w tym zaś tygodniu pozwól mi wyobrazić sobie siedem dni, siedem rozstrzygających dni, i osądzić siebie samego, żebym nie został osądzony przez Ciebie. Pierwszy wypada dzień Twojego nawiedzenia, kiedy przychodzisz do mnie. Czyż wyglądałbym na przyjaznego względem Ciebie, nie przyjąwszy Cię pod mój dach? Przy odwiedzinach znacznej osobistości nie liczy się przecież dla nas strój gościa ani jego ekwipaż, ani ceremoniał towarzyszący wizycie, lecz sam fakt odwiedzin. Stąd, choć przychodzisz do mnie, jestem w rozterce, w kryzysie, żebyś mnie nie zagubił, Ty który szukasz mnie ze wszystkich sił. Tym sposobem przechodzę od pierwszego mojego dnia, kiedy nawiedzasz mnie przez chorobę, do dnia drugiego, do światła i świadectwa mojego sumienia. W dniu tym znajduję wieczór i poranek — smutne poczucie winy w duszy mojej, ale i wdzięczne zmartwychwstanie Syna Twojego. Podczas stworzenia dni składały się z poranków i wieczorów, nie znajdziemy jednak żadnej wzmianki o nocach. Moje zasmucenie z powodu grzechów to wieczory, żaden z nich jednak nie przechodzi w noc, ale przenosi mnie ponad, ku dniowi, dniowi sumienia poniżonego, lecz zaraz naprostowanego; oskarżonego, lecz zaraz uniewinnionego przez Ciebie, przez tego, który przemawia Twoim słowem i który jest Twoim Słowem, przez Twojego Syna. Dzień ten, znaczone przesileniem i badaniem mojego sumienia, przechodzi w brzask dnia trzeciego. Jest to dzień przygotowania i sposobienia się na bardziej niezwykle przyjęcie Twojego Syna w Jego instytucji Sakramentu. Dzień ten może być co prawda pełen ciemnych korytarzy i śliskich stopni dla ludzi, którzy sami pragną zaplatać się i pograżyć w niepotrzebnych dysputach, każdy jednak znajdzie w nim dość światła, żeby przejść całą podróż, której Ty jesteś celem, i żeby wiedzieć jedno: czy spożywam zwykły chleb i wino, czy przyjmuję ciało i krew Twojego Syna w obrzędach Kościoła,

²⁷³ Rdz 32, 26.

²⁷⁴ 2 P 3, 8.

jednako prawdziwie wnikają one we mnie, stając się pokarmem i napojem dla mojego ciała i mojej krwi. Spędziwszy zatem, o Boże mój, trzy dni u twojego boku — dzień Twego nawiedzenia, dzień mojego sumienia i dzień przygotowania na pieczęć oczyszczenia — mniej obawiam się chmur czy burz czwartego dnia, w którym nastąpi mój rozpad i odejście z tego świata. Nie zasługuje na miano szczęścia nic, co czyni wspomnienie śmierci gorzkim. „O śmierci, jakże gorzko jest Cię wspominać człowiekowi, którego życie jest odpoczynkiem na własnym majątku, człowiekowi co nie ma żadnych trosk, ba, podają mu nawet tłuste kąski”²⁷⁵. Dlatego, o Boże mój, zesłałeś tę chorobę, w czasie której nie jem mięsa — ów postny dzień i wigilię przed wielkim świętem mojego rozpadu. Dzień śmierci przeniesie mnie wprost do dnia piątego, dnia zmartwychwstania; bowiem doba, którą spędzę w grobie, może być dłuższa lub krótsza, wedle Twojego zamysłu, lecz nie będzie już żadnego dnia pomiędzy nią a zmartwychwstaniem, kiedy wszyscy przyobleczemy się, przystroimy się we własne ciała — ci jednak, którzy zrobili właściwy użytek z minionych dni, otrzymają jeszcze płaszc chwały, pozostali zaś, skazani na stare odzienie, na swoje grzeszne ciała, nie otrzymają żadnego okrycia wiecznego prócz męki nieśmiertelności. Ten właśnie dzień, kiedy zostanę przebudzony, kiedy moja dusza przyoblecze się w ciało, a ciało w ciało Chrystusowe, wprowadzi mnie na ceremonię szóstego dnia, dnia Sądu. Będzie to dzień prawdziwie i jak najbardziej dosłownie sądny i rozstrzygający, zarówno z tego powodu, że wszelkie wyroki będą mi wówczas objawione i będę uczestniczyć w sędzie nad światem, jak i dlatego, że sąd opowie się za mną i wejdę w posiadanie mojego dnia siódmego, wiecznego szabat w Twoim odpocznieniu, w Twojej chwale, w Twojej radości, w Twojej bliskości, w Tobie samym. I będę tam przebywał, nie licząc już następnych dni, równie długo jak Twój Syn i Twój Duch Święty przebywali z Tobą, zanim Wasza Trójca stworzyła którykolwiek z dni.

²⁷⁵ Syr 41, 1.

MODLITWA XIV

Wieczny i najlaskawszy Boże! Ty wprowadzić pozwoliłeś, żeby ciemność poprzedziła światło podczas dzieła stworzenia, lecz stwarzając światło, zwielokrotniłeś je tak, że oświeciło swoim blaskiem zarówno dzień, jak i noc. Ty dopuściłeś, aby nieco półmroku, nieco chmur smutku i niepocieszenia wylało się na moją duszę. W pokorze i pełen wdzięczności wielbię Twe święte imię za to, że dałeś mi światło Twojego Ducha, albowiem temu światłu książę ciemności nie sprostą — ono przebiję ośnowę z barw mroku, w którą ojciec kłamstwa spowija najciemniejsze noce i najsmutniejsze myśli człowiecze. Nawet nawiedzenie Świętej Dziewicy przez Twego najświętszego Ducha jest nazywane zacienieniem. Był tam obecny Duch Święty, źródło wszelkiego światła, a jednak — zacienieniem: w istocie, gdyby nie było pewnej ilości światła, nie byłoby i cienia. Proszę, niech Twoja miłosierna opatrność tak pokieruje biegiem spraw w tej chorobie, żebym nigdy nie osunął się w zupełną ciemność, tak bym nie potrafił dostrzec Ciebie lub wnikać we własne wnętrze. Mocą Twojego nieodpartego światła, Boga pocieszenia, racz przewyciężyć cienie, które mnie opadają, owe przyblaknięcia ducha i samopotępienia, ażeby, kiedy cienie spełnią już swoje zadanie i pokażą mi, że sam z siebie powinienem osunąć się w bezpowrotną ciemność, Twój Duch spełnił swe zadanie i rozproszył je, umacniając mnie tutaj w dniu tak jasnym, jak tylko może być dzień dla mnie rozstrzygający, w dniu, na którym i w czasie którego być może wydam na siebie Twój wyrok — żeby przebijały ze mnie słowa Twojego Syna, wypowiedziane do apostołów: „Spójrzcie, oto jestem z wami zawsze, aż do skończenia świata”²⁷⁶.

²⁷⁶ Mt 28, 20.

MEDYTACJA PIĘTNASTA

Interea, insomnes noctes duco diesque
W międzyczasie wiodę bezsenne noce i dnie

MEDYTACJA XV

Człowiek cielesny²⁷⁷ dostrzega dwojaki użytek płynący ze snu: otóż sen jest pokrzepieniem ciała w tym życiu i przygotowaniem duszy na drugie życie; jest uczcą i łaską na tej uczcie; jest odrodzeniem, które nas pociesza, i katechizmem, który nas poucza. Kładziemy się z nadzieją, że wstaniemy silniejsi, i kładziemy się ze świadomością, że możemy już więcej nie wstać. Sen jest opiatem, który przynosi nam odpoczynek, lecz opiat to szczególny, bo kiedy go zażyjemy, możemy już się nie obudzić. Człowiek cielesny zna wprawdzie sensory przenośne i figuratywne, zwykł przeto utożsamiać ten drugi, emblematyczny obraz snu i jego pożytków z obrazem śmierci. Bóg jednak, który ukształtował i wydoskonalił swoje dzieło jeszcze przed naturą (gdyż natura była tylko Jego uczniem, który pobierał nauki w pierwszych siedmiu dniach, teraz zaś jest czeladnikiem i pracuje pod Jego nadzorem), Bóg, powtórzę, miał tylko tę intencję, aby sen przywracał człowiekowi siły, przynosząc ciału odpoczynek. Nie zamierzał natomiast uczynić snu obrazem śmierci, bo sama śmierć nie mieściła się w Jego planach. A kiedy człowiek sprowadził na siebie śmierć, Bóg ujął w dłoń to stworzenie ludzkie, śmierć, po czym je naprawił. Chociaż więc śmierć ma straszną formę i postać i niepokoi własnego twórcę, człowieka, Bóg ukazuje ją ludziom w formie oswojonej, schludnej, którą łatwiej zaakceptować, z którą łatwiej się pogodzić: pod postacią snu. Kiedy przebudzony człowiek mówi do siebie: „Czyż między

²⁷⁷ 1 Kor 2, 14.

mną, który przed chwilą spałem, a mną, kiedy umrę, znajdzie się jakakolwiek różnica?”, może odczuwać zawstydzenie z powodu rojeń sennych i melancholii, które nadają tej akurat postaci śmierci, co bardzo przypomina sen, potworną i groźną postać. Skoro potrzebujemy snu, żeby przeżyć nasze siedem dziesiątków lat, to potrzebujemy i śmierci, żeby wieść życie niemające kresu. Przed tą śmiercią, która jest naszym wrogiem, Bóg pozwala nam się bronić (dwa razy dziennie nasza armia otrzymuje przecież zaopatrzenie w żywność do walki ze śmiercią — ilekroć spożywamy posiłek), ponieważ jednak ten sam Bóg wielce osłodził nam śmierć, nadając jej postać snu, raz na dzień oddajemy się dobrowolnie w ręce wroga — w tej mierze, w jakiej sen jest śmiercią. Sen zaś jest śmiercią w tym stopniu, w jakim ciało jest życiem, i stąd bierze się niedola mojej choroby: otóż śmierć rodzi się we mnie i jest moim własnym stworzeniem, i teraz mam ją przed oczami, lecz nie mogę dostrzec tej formy, którą Bóg złagodził, z którą się można pogodzić — snu. Jak wielu więźniów, którzy zdążyli wydrążyć sobie groby, siedząc na ziemi w ciężkich kajdanach, śpi już o tej godzinie, chociaż własnym Ciężarem pracują nad swoimi mogiłami? Nawet ten, kto dzisiaj widzi, jak przyjaciel jego umiera, lub wie, że ujrzy jego zgon jutro, mimo wszystko sam zapadnie w sen — pomiędzy. Ja zaś nie mogę. Ach, jeśli właśnie przechodzę do wieczności, gdzie nie będzie się dłużej rozróżniać godzin, dlaczego w tym momencie jedynym moim zajęciem jest wpatrywanie się w zegary? Dlaczego nic z ociężałości mojego serca nie udziela się powiekom, żeby mogły opaść jak ono? I czemu, skoro wszelkie przedmioty przestały mi sprawiać uciechę, nie mogę zamknięciem oczu przerwać ciągłości zmysłu ich widzenia? Czy może raczej — jako wkraczający w tę obecność, gdzie stale będę się budził, a nigdy więcej spał — nie powinienem odczytywać regularnego rytmu własnego wstawania na tym świecie jako wieczery paschalnej, jako przygotowania do owego wkroczenia?

WYMÓWKA XV

Boże mój, Boże mój, wiem (ponieważ sam to powiedziałeś), że „ten, kto strzeże Izraela, nie zdrzemnie się ani nie uśnie”²⁷⁸. Ale

²⁷⁸ Ps 121, 4.

czy ten Izrael, nad którym czuwasz, nie powinien spać? Wiem (ponieważ sam to powiedziałeś), że „są ludzie, których zatrącenie nie śpi”²⁷⁹. Ale czy ci, dla których jesteś zbawieniem, nie powinni? Czy może chcesz odebrać im ten dowód, to świadectwo, że są Twoim Izraelem albo że Ty jesteś ich zbawieniem? Ty „darzysz snem swoich umiłowanych”²⁸⁰. Czy ma mi brakować tej pieczęci Twojej miłości? „Połóżcie się do snu, a nikt was nie przerazi”²⁸¹. Czy mam być banitą pozbawionym tej ochrony? Jonasz spał w czasie pewnej strasznej burzy²⁸², a Twój błogosławiony Syn w czasie innej²⁸³. Czyż mam nie znajdować zastosowania tak wspaniałych przykładów, nie czerpać z nich korzyści, nie robić z nich użytku? „Panie, jeżeli zasnął, to wyzdrowieje”²⁸⁴, powiedzieli uczniowie Twojemu Synowi o Łazarzu. Argument ten jest na tyle pojemny, że mógłby chyba odnosić się do mnie. A może powinienem przyjąć przeciwny? Może, idąc tokiem rozumowania uczniów, skoro nie śpię, nie powinienem być zdrowy? Nie dozwól, o Boże, bym nazbyt wąsko, nazbyt dosłownie pojmował te słowa Twego mądrego sługi Salomona: „Jest tak, że ani w dzień, ani w noc nie można zmrużyć oka”²⁸⁵. Trudno nam orzec, czy mędrzec odnosi je do ludzi przywiązanych do tego świata, czy do szukających mądrości, czy usprawiedliwia, czy potępia ten stan bezsennego napięcia. Możemy natomiast powiedzieć, że „są ludzie, którzy nie zasną, zanim nie popełnią jakiegoś łajdactwa”²⁸⁶ — bo tak rzeczywiście jest. Możemy również powiedzieć, że „bogacz nie zaśnie z powodu swego dostatku”²⁸⁷. Kąkol posiano, „kiedy gospodarze zasnęli”²⁸⁸, a starsi Izraela wymyślili prawdopodobną wymówkę, wiarygodne kłamstwo dla strażników czuwających przy grobie: że „ciało Twojego Syna zostało wykradzione, kiedy spali”²⁸⁹. Twój Syn skarcił apostołów za to, że zasnęli, czyż więc mam szemrać, bo

²⁷⁹ 2 P 2, 3.

²⁸⁰ Ps 127, 2.

²⁸¹ Kpł 26, 6.

²⁸² Jon 1, 5.

²⁸³ Mt 8, 24.

²⁸⁴ J 11, 12.

²⁸⁵ Koh 8, 16–17.

²⁸⁶ Prz 4, 16.

²⁸⁷ Koh 5, 11.

²⁸⁸ Mt 13, 25.

²⁸⁹ Mt 28, 13.

sam nie śpię? Gdyby Samson pozwolił sobie na odrobinę więcej snu w Gazie, zostałby ujęty. A gdy pozwolił sobie na dłuższy sen u boku Dalili, został ujęty²⁹⁰. W Pismach Twoich sen równie często symbolizuje cielesną śmierć, co cielesny odpoczynek. Rzeczywiście, czasami sen przybiera znaczenie tak poważne, że wskazuje na grzech we własnej osobie i na karę za grzech, śmierć. Głębokiej nadziei nie znajdziemy w głębokim śnie, skoro najbardziej przerażające i nieodwołalne przekleństwo Twoje nosi postać snu, który nie zna końca: „Wyprawię dla nich uczty i spoję ich, tak że zasną snem nie znającym końca i już się nie obudzą”²⁹¹. Muszę zatem, o Boże mój, sięgać wzrokiem dalej, poza sam akt snu — w przeciwnym razie źle odczytam własne przebudzenie. Oto poznałem, że cała Twoja ręka jest lekka, jakże więc może mi się zdawać, że którykolwiek palec tej ręki ciąży nade mną? Oto cała choroba jest Twoim lekarstwem, jakże więc moje szemranie może przemieniać którykolwiek jej symptom w truciznę? Miano czuwających przysługuje naszemu powołaniu i profesji. Twoi prorocy są nie tylko jasnowidzami, obdarzonymi mocą widzenia, zdolnością widzenia, lecz i czuwającymi, którzy bez ustanku trwają w akcie widzenia. Dlatego też, o Boże, pozwól mi odwrócić słowa Oblubienicy Twojego Syna, która rzekła: „Śpię, lecz moje serce czuwa”²⁹². Ja powiem: czuwam, lecz moje serce śpi; moje ciało zmęczone jest chorobą, lecz moja dusza spokojnie odpoczywa przy Tobie. I tak jak oczy nasze, gdy jesteśmy zdrowi, nie dostrzegają powietrza, które jest tuż za nimi, ani ognia, ani sfer niebieskich, ani nie zatrzymują się na żadnej rzeczy, zanim nie dosięgną gwiazd, tak moje oczy, które są otwarte, nie dostrzegają nic z tego świata, lecz przepływają ponad tym wszystkim i wpatrują się mocno w Twój pokój i radość i w chwałę wysoką. Twój apostoł powiedział: „Nie pozwólmy sobie na sen — w przeciwnym razie zachwialibyśmy się”. Jednak niemal natychmiast po tym powtarza: „Czy czuwamy, czy śpimy, żyjmy razem z Chrystusem”²⁹³. Jakkolwiek zatem nieobecność snu może świadczyć o obecności śmierci (oryginał może zastąpić kopię, życie — obraz), to jednak ów wdzięczny sen, spoczynek duszy mojej, łączy mnie z Tobą węzłem małżeńskim, a związek nasz nigdy nie ulegnie rozpadowi, chociaż zawrzemy go przez rozpad.

²⁹⁰ Sdz 16, 1–20.

²⁹¹ Jr 51, 39.

²⁹² Pnp 5, 2.

²⁹³ 1 Tes 5, 10.

MODLITWA XV

Wieczny i najłaskawszy Boże! Ty potrafisz czynić — i rzeczywiście czynisz — łoża Twoich chorych sług kaplicami ulgi, a ich rojenia senne przemieniasz w modlitwy i rozmyślania skierowane ku Tobie. Nie pozwól, aby ta nieustępująca czujność moja, ta niezdolność do snu, którą mi zsyłasz, wprowadziła mnie w jakikolwiek niepokój czy frasunek: niech raczej dowodzi, że nie chcesz pozwolić, abym zasypiał w Twojej obecności. Roztrząsanie, co miałoby to znaczyć i na co wskazywać w odniesieniu do mojego ciała, pozostaw tym, którzy są do tego powołani. Ty zaś, jedyny lekarzu duszy mojej, zapewnij ją, że chcesz jej podać antidota, po których zawsze będzie budzić się dla Ciebie i zawsze będzie zażywała snu w Tobie, że podczas całej tej choroby pragniesz uchronić mój umysł od chwilowego rozpadu i rozkojarzenia, które brak snu może spowodować, i że wprowadzisz porachujesz i rozliczysz się ze mną, ze mną sprzed tych boleści, nie nazywając jednak ani kawałeczka mojej choroby grzechem. Ciężki i nieusuwalny jest grzech, który przyniosłem ze sobą na świat. Ciężkie i niezliczone są grzechy, których kopiec usypałem od tamtej pory. Grzeszę za Twoimi plecami (jeżeli to w ogóle możliwe), dobrowolnie stroniąc od Twojego zgromadzenia i unikając Twoich obrzędów. Grzeszę też na Twoich oczach, przez nieszczerłość w modlitwie i ostentację, ściąganie uwagi na siebie samego, gdy głoszę Twoje Słowo. Grzeszę w czasie mojego postu, szemrając, kiedy skąpa fortuna trzyma mnie nisko. Ba, grzeszę nawet podczas owej pełni, gdy zasiadam przy Twoim stole, a niebiańskiemu pokarmowi i lekarstwu nie poświęcam należytej uwagi i z własnej woli dopuszczam się odstępstwa. Wiem jednak, o łaskawy Boże, że jeśli tylko wpiszesz imię moje do Księgi Żywota, między imiona wybranych, mimo wszystkich grzechów, jakie zdążyłem popełnić, ujrysz mnie takim, jaki byłem w Twoim zamyśle. Gdziekolwiek więc zboczę, na jakiegokolwiek manowce zawędruję wskutek tej choroby, racz, o Boże — sprawując sąd nade mną — wziąć pod uwagę takie wydarzenie mego żywota, z którego byłeś zadowolony, racz oprzeć wyrok na chwili, gdy byłem w najlepszej kondycji.

MEDYTACJA SZESNASTA

*Et properare meum clamant, e turre propinqua,
obstrepare campanae aliorum in funere, funus*

A hałaśliwe dzwony z pobliskiej wieży krzyczą do mnie,
w czas pogrzebu innych osób, że i mój pogrzeb się zbliża

MEDYTACJA XVI

Znany jest mi pewien autor, który będąc więźniem w Turcji, ułożył traktat o dzwonach²⁹⁴. Doprawdy, utrafił z tematem. O ileż bowiem szerzej mógłby się rozpisać, gdyby został współwięźniem mojego łoża boleści, tak blisko wieży, co nigdy nie przestaje dźwięczeć: niczym harmonia sfer, lecz donośniej! Kiedy Turcy zdobyli Konstantynopol, przetopili dzwony na działa. Słyszałem zarówno dzwony, jak i działa, nigdy jednak nie poruszyły mnie równie mocno jak dźwięk dzwonów wpadający w me ucho teraz. Nocowałem w pobliżu wieży, która podobno mieści więcej niż trzydzieści dzwonów i blisko innej, gdzie znajduje się jeden ogromny, którego serce waży ponoć więcej niż sześćset funtów²⁹⁵

²⁹⁴ Girolamo Maggi (1523–1572), *De Tintinnabulis*. Medytacje szesnasta, siedemnasta i osiemnasta nawiązują do kanonu Kościoła Anglii, w których zalecano uderzać w dzwon, gdy pastor udawał się do umierającego, na znak, że chory umarł, i dwukrotnie przy pogrzebie. W dziele Donne’a kolejność ta jest inna: medytacja szesnasta traktuje o dzwonie pogrzebowym, siedemnasta o dzwonie na odejście duszy, osiemnasta o dzwonie oznajmującym nawiedzenie Ciężko chorego.

²⁹⁵ Donne ma na myśli widziane przez siebie dzwony w katedrze w Antwerpii oraz wielki dzwon z katedry w Rouen, zwany Georges d’Amboise, który przetopiono podczas Rewolucji Francuskiej — oprócz serca, wmurowanego w ścianę jednego z domów w miejscowości Déville.

— a jednak: nigdy nie byłem jeszcze tak poruszony jak obecnie. Dzwony tutejsze przydają uroczystej powagi nie tyle pogrzebowi jakiegoś człowieka, co temu, że go znałem — osobiście lub jako sąsiada. Zamieszkiwaliśmy pobliskie domy, a teraz on przeniósł się do tego domu, gdzie i ja muszę podążyć jego śladem. Dzieci znamienitych osób karci się niekiedy w ten sposób, że inne dzieci odbierają karę w ich zastępstwie i imieniu, co odnosi skutek, mimo że kara niewątpliwie bardziej należała się samym winowajcom. A czyż te dzwony, oznajmiając pochówek to jednego, to znów innego człowieka, nie nakłaniają właśnie mnie, abym przyznał, że ci umarli odebrali karę za moje winy i spłacili moje długi? Istnieje opowieść o dzwonie z pewnego klasztoru²⁹⁶, który zwykł sam z siebie wydawać dźwięk, gdy któryś z mieszkańców był śmiertelnie chory: wszyscy wiedzieli wówczas, że koniec jest niechybny. Pewnego razu rozbrzmiał, mimo że nikt nie chorował. Jednak następnego dnia ktoś spadł z wieży i zginął, dzwon zaś utrzymał reputację proroka. A gdyby dzwony, które ogłaszają pogrzeb, w tej chwili były dla nikogo — czyż w godzinie pogrzebu właśnie ja nie mógłbym posłużyć za nieboszczyka? Iluż to ludzi, którzy przypatrują się egzekucji — zadawszy pytanie, za co ma zginąć skazaniec — mogłoby usłyszeć własne przewiny i ujrzeć, jak królewski sędzia zarządza egzekucję na nich samych? Rzadko słyszymy o człowieku, którego nominowano na wysoki urząd, lecz we własnej opinii moglibyśmy z łatwością zająć jego miejsce. Czemu zatem nie miałbym być tym człowiekiem, którego właśnie niosą do grobu? Skoro umiem wyobrazić sobie, że stoję lub zasiadam na miejscu dowolnego człowieka, dlaczego wzdragam się leżeć w którymkolwiek grobie? Brak mi większości dobrych części, które są udziałem maluczkich, lecz moje uczestnictwo w śmiertelności najsłabszych jest pełne. Oni nabyli lepszych zdolności niż ja, lecz ja urodziłem się dla równie wielu słabości, co oni. Aby dzięki leżeniu w grobie uzyskać bogatą parafię, aby dzięki nauczaniu o gangrenie — popartym własnym przykładem, czyli umieraniem — uzyskać posadę doktora (choćby znalazłoby się wielu starszych rangą i wiekiem od mnie), szybko postąpiłem w naukach na dobrym uniwersytecie i w krótkim czasie prze-

²⁹⁶ Źródłem tej informacji, jak również zamieszczonej niżej opowieści o dzwonie wieszczącym śmierć, był traktat *De Campanis*, którego autorem był biskup Tagasty Angelo Rocca (1545–1620).

mierzylem długą drogę, a wszystko to dzięki pomocy gwałtownej gorączki. Jeśli wczoraj porównano by mnie i człowieka, którego dziś te dzwony oddają ziemi, mogłoby się wydać pewniejsze, że to ja prędzej dochrapię się awansu i obejmę beneficjum. Bóg dzierży w ręku władzę nad śmiercią, inaczej każdy człowiek próbowałby ją przekupić. Gdyby człowiek znał zysk płynący ze śmierci, ulgę płynącą ze śmierci, wabiłby śmierć i na wszystkie dostępne mu sposoby zabiegał o jej towarzystwo. Ponieważ jednak ludzie widzą, że wiele spośród ich umiejętności znajduje uznanie u innych, żywią nadzieję na ten promyk światła. Te bijące co godzinę dzwony — zawiadamiając mnie o jakże licznych pogrzebach podobnych do mnie ludzi — przynoszą zatem jeśli nie pragnienie, aby mój pogrzeb nadszedł, to przynajmniej otuchę, kiedykolwiek ma się to wydarzyć.

WYMÓWKA XVI

Boże mój, Boże mój, nie spieram się z Tobą, lecz z tymi, którzy mają czelność to czynić — którzy wiodą spór z Tobą, mimo że głosem Kościoła zezwalasz, aby bicie w dzwony towarzyszyło pogrzebom. Ale przecież ten zwyczaj mieli poganie — może więc należałoby tego zabronić? Mieli oni jednak też zwyczaj urządzać pogrzeby. A może należałoby zakazać bicia w dzwony, ponieważ między chrześcijan wkradły się pewne nadużycia — wszak mówią, że głos dzwonów rzekomo odpędza złe duchy? W tym stwierdzeniu jest jednak ziarno prawdy: złego ducha ogarniają wściekłość i niepokój na dźwięk dzwonów, ponieważ scala on całe zgromadzenie, jednocząc Boga z jego ludem i niszcząc królestwo, które zły duch sobie przywłaszczył. Gdy zakładałeś swój pierwszy Kościół na tym świecie — Kościół wojujący, pośród Żydów — zarządziłeś, żeby cały lud zwoływał dźwięk trąby, a skoro zeszli się razem, dałeś im odgłos dzwoneczków przytwardzonych do szat Twojego kapłana²⁹⁷. Oboma tymi dźwiękami posługujesz się w Kościele triumfującym, choć w odwrotnej kolejności. Otóż wkraczamy do niego przy dźwięku dzwonów (wkraczamy bowiem, umierając), a trąby zabrzmia później, ogłaszając utwierdzenie i wypełnienie się

²⁹⁷ Lb 10, 2; Wj 28, 33.

naszego losu przy zmartwychwstaniu. Z woli Twojej dźwięk trąb może służyć także świeckim i ziemskim sprawom, głos dzwonów jednak wyłącznie duchowym. Spraw, o Panie, żebyśmy nie zrywali komunii świętych mocą tego, co było przeznaczone do jej zacieśniania. Spraw, niech nie odciąga człowieka od człowieka to, co miało zwoływać nas w Kościele wojującym, a zjednoczyć w triumfującym. Ten, którego pogrzeb właśnie ogłaszają dzwony, był w domu — u kresu swojej wędrówki — wczoraj. Czemu więc dzwonią mu teraz? Człowiek, który jest światem, zawiera w sobie wszystkie rzeczy świata. Jest on armią, a kiedy armia maszeruje, jej awangarda może stanąć na noc tam, gdzie tyły dotrą następnego dnia. Człowiek rozciąga się: naprzód idą jego działania, za nimi przykład — najpierw to, co sam robi, potem to, czego innych naucza. Podobnie wszystkie rzeczy dotyczące człowieka, również wspomniane dzwony: wczoraj ich dźwięk przeprowadzał z tego świata awangardę człowieka, jego duszę, a dziś wprowadza jego tyły, ciało, do Kościoła i nie ustaje nawet po wprowadzeniu, aby zmarły — jako użyteczna nauka — wprowadził się do mnie. Z miejsca, gdzie leżę, słysząc psalm i w ten sposób łączę się ze zgromadzeniem. Nie dobiegają mnie tu jednak słowa kazania, ale pogłos dzwonów je powtarza. Wszakże, Boże mój, gorączka wystarcza, żeby przypomnieć mi o śmiertelności. Czy potrzebuję jeszcze innego świadectwa? Dość, że mój własny głos brzmi głucho! Na cóż mam się przyglądać trupiej czaszce, którą wprawiono w pierścień, skoro moja własna twarz ją przypomina? Na cóż mi szukać śmierci w domu sąsiada, gdy ona kryje się w moim łonie? Nigdy, przenigdy, o Boże, nie dosyć Twojej pomocy w sprawach religii! Wiem, że najwierniejszym obrazem Twojej osoby jest Syn, a najwierniejszym obrazem Syna jest Ewangelia. Czy jednak nie powinienem wyznać Ci z wdzięcznością, że niektóre spośród Jego tradycyjnych wizerunków prowadziły mnie ku doskonalszym rozmyśleniom, niż byłoby to możliwe z pomocą innego rodzaju natchnień? Wiem, że Twój Kościół nie musiał zapożyczać od Żydów ani pogan żadnego środka, który unosiłby wyżej ku górze Twoją chwałę lub nasze modlitwy. Zaiste, nie było to konieczne. Winniśmy jednak być wdzięczni, że zezwoliłeś Kościołowi na podobne zapożyczenia. Czyniąc nas chrześcijanami, nie zniszczyłeś człowieka cielesnego, którym byliśmy, a teraz, kiedy we wznoszeniu modlitw naszych jesteście chrześcijanami, pragniesz

zachować dla nas wszelkie pomoce, które niegdyś kielzwały jego afekty. Ty bowiem miłujesz dobrych ludzi tak samo jak dobrych chrześcijan i chociaż wszelka łaska pochodzi tylko od Ciebie, szczepisz ją wyłącznie w dobrych naturach.

MODLITWA XVI

Wieczny i najłaskawszy Boże! Ty uświęciłeś nasze żywe ciała, aby mógł w nich zamieszkać Twój Duch, i uczyniłeś nas „przybytkami Ducha Świętego”²⁹⁸, a przeto domagasz się szacunku dla tych przybytków, nawet gdy opuści je kapłan — szacunku dla tych ciał, kiedy opuści je dusza. Wielbię i błogosławię Imię Twoje, albowiem „troszczysz się o każdy włos na głowie żyjących”²⁹⁹ i o każde ziarenko prochu, jaki zostaje z umarłych. Nie tylko świadczysz dobro każdemu z nas w życiu i śmierci, lecz pragniesz, abyśmy i my wzajemnie świadczyli sobie dobro, tak w świętym życiu, jak w sprawach, które towarzyszą śmierci naszej. Rozważywszy to, doceniam teraz, że jeden spośród zmarłych braci moich, którego właśnie składają do grobu, dźwiękiem tych dzwonów napomina mnie i głosi moje kazanie pogrzebowe. W jego osobie wypełnia się nawet prośba, którą skierował bogacz do Abrahama: „Oto posłałeś jednego spośród umarłych, żeby mnie napomniał”³⁰⁰. On napomina mnie donośnym głosem z wieży. Jego szept słyszę w zasłonach okiennych. Przemawia Twoimi słowami: „Błogosławieni, którzy umierają w Panu, teraz i na wieki”³⁰¹. Niech ta modlitwa, o Boże, będzie niczym ostatni dech mój, ostatnie tchnienie, niczym śmierć moja w Tobie! Wówczas bowiem, jeśli nastąpi godzina mego przewędrowania, będę mógł umrzeć śmiercią grzesznika utopionego we własnych grzechach, we krwi Twojego Syna, jeśli zaś przyjdzie mi żyć dłużej, wciąż mogę umrzeć śmiercią sprawiedliwego, umrzeć dla grzechu: śmierć ta oznacza zmartwychwstanie do nowego życia. Ty zabijasz i dajesz życie: cokolwiek przychodzi, przychodzi od Ciebie. Cokolwiek ma przyjąć, pozwól mi przyjąć do Ciebie.

²⁹⁸ 1 Kor 6, 19.

²⁹⁹ Mt 10, 29–30.

³⁰⁰ Łk 16, 24.

³⁰¹ Ap 14, 13.

MEDYTACJA SIEDEMNASTA

Nunc lento sonitu dicunt: morieris

Teraz zaś dźwiękiem niespiesznym dzwony mówią mi: umrzesz

MEDYTACJA XVII

Być może ten, dla którego bije ów Dzwon, jest chory tak Ciężko, że nie zdaje sobie sprawy, że bije on właśnie jemu. Być może i ja jestem znacznie zdrowszy we własnym odczuciu niż w rzeczywistości, a ktoś z mojego otoczenia, wolny od takiej samoułudy, wystarał się, żeby zadzwoniono dla mnie — z czego nie zdaje sobie sprawy. Kościół jest katolicki, powszechny, i takie też są jego działania. Cokolwiek czyni, staje się udziałem wszystkich. Kiedy udziela chrztu dziecku, akt ten dotyczy i mnie, albowiem na jego mocy dziecko zostaje złączone z tą samą głową, z którą i ja jestem złączony, i wszczepione w to samo ciało, którego i ja jestem członkiem. Kiedy Kościół składa człowieka do grobu, akt ten dotyczy i mnie, cała bowiem ludzkość pochodzi od jednego autora i stanowi jeden tom. Ilekroć umiera człowiek, jeden rozdział nie zostaje wydarty z księgi, lecz podlega przekładowi na doskonalszy język — i każdy rozdział musi to spotkać. Bóg zatrudnia wielu tłumaczy. Niektóre fragmenty przekłada wiek, inne choroba, jeszcze inne wojna lub wyrok sędziego. Ręka Boga jest jednak w każdym przekładzie i ona to na powrót zszyje nasze rozproszone karty i umieści nas w owej bibliotece, gdzie każda księga stać będzie otworem dla pozostałych. Dzwon, który ogłasza nabożeństwo, nie wzywa tylko kaznodziei, lecz całe zgromadzenie. Dzwon, który właśnie bije, również zwołuje nas wszystkich, lecz o ileż bardziej mnie, którego obecna choroba przywiodła pod same wrota świątyni! Niedawno odbyła się dysputa i przewód sądowy

(na którym za argumenty stawiano pobożność i stateczność, gorliwość i zasługi stron) mające ustalić, który z zakonów ma prawo jako pierwszy dzwonić na poranne modlitwy. Stwierdzono wówczas, że ten winien dzwonić jako pierwszy, kto najwcześniej wstanie. Jeśli właściwie pojmiemy doniosłość dzwonu, który ogłasza nam modlitwę wieczorną, z radością weźmiemy go za swój — wstając następnego ranka i czyniąc użytek z tego, że równie dobrze mógłby bić nam, co człowiekowi, dla którego rzeczywiście bije. Dzwon bije temu, który sądzi, że bije on właśnie dla niego. A chociaż wieża kościelna szybko milknie, to przecież od chwili, w której zapadł nad nim zmierzch, człowiek jest zjednoczony z Bogiem. Któż nie podnosi oka ku słońcu, gdy ono wschodzi? Kto jednak oderwie oko od komety, gdy ta wystrzeli na nieboskłon? Któż nie nachyli ucha na dźwięk dzwonu, jakkolwiek to dzwon i cokolwiek ogłasza? Kto jednak oderwie ucho od dzwonu, wraz z którym jego częśćka ulatuje z tego świata? Nie ma człowieka, który byłby wyspą, z siebie samego ulepioną: każdy stanowi fragment kontynentu, częśćkę stałego lądu. Jeśli więc morze zmyje bryłkę ziemi, o tyle samo mniejsza będzie Europa, jak gdyby fale uniosły przylądek lub dom przyjaciół Twoich lub Twój własny. Gdy jakiś człowiek umiera, i ja staję się mniejszy, gdyż jestem wpleciony w ludzkość: a przeto nigdy nie wypytuj, komu bije dzwon — bije on tobie. Biorąc na siebie niedolę naszych bliźnich, nie możemy nazywać tego aktu dopraszaniem się cudzej niedoli lub jej zapożyczaniem — jakbyśmy nie dość mieli własnej i musieli czerpać jeszcze z sąsiedniego podwórka! Jakkolwiek byłoby to wybaczalnym pożądaniem, gdybyśmy tak czynili, albowiem cierpienie jest skarbem i bodaj żaden człowiek nie ma go w obfitości; a nie nagromadził jeszcze wystarczająco wiele cierpienia ten, kto dzięki niemu nie dojrzał — tak jak dojrzewa trunek albo owoc — stając się godnym samego Boga. Człowiek, który niesie swój skarb w postaci samorodka lub sztabki złota, nie zdoła z niego opłacić podróży, jeżeli choćby części nie przekuł na monetę obiegową. Utrapienie ma coś z natury skarbu, lecz nie sposób go użyć jako monety obiegowej — chyba że z jego pomocą coraz bardziej zbliżamy się do naszego domu, nieba. Inny człowiek również może być chory, śmiertelnie chory. Oto cierpienie spoczywa w jego wnętrznościach niczym złoto w kopalni, bezużyteczne dla niego samego, lecz ten dzwon, donosząc mi o cierpieniu, wydobywa

złoto spod ziemi i czyni z niego użytek na mnie — o ile tylko po rozważeniu, jakie niebezpieczeństwo zagraża bliźniemu, zamyślę się głęboko nad tym, co grozi mojej osobie, a tak ocalę siebie, wracając do Boga, jedyne go ocalenia naszego.

WYMÓWKA XVII

Boże mój, Boże mój, czyż na Twych ścieżkach nie dobywasz światła z ciemności, mianując i ustanawiając tego, komu bije ów dzwon i którego wzrok pogrążony jest w półmroku, przełożonym, nadzorcą i biskupem dla wszystkich słyszących jego głos w tymże dzwonie? Czy nie wydźwigasz siły ze słabości, każąc temu, kto wstać nie może z własnego łóżka ani się w nim obrócić, aby przyszedł do mojego domu i w tymże dźwięku dał mi siłę zdrowych i krzepkich pouczeń? O Boże mój, Boże mój, jaki grom nie jest niczym dobrze nastrojony cymbał, jakie zgrzytanie, jakie skrzypienie nie pobrzmiewa czystym tonem organów, jeżeli spodobało Ci się użyć im Twojego głosu? I jakie organy zabrzmiały fałszywie, kiedy Ty na nich dłonie położysz? Twój głos, Twoja ręka jest w tym dźwięku. To jeden dźwięk, lecz słyszę w nim pełną orkiestrę. Słyszę Jakuba, kiedy rzecze swoim synom: „Zejdźcie się wszyscy, a opowiem wam, co spotka was w dniach ostatnich”³⁰². Rzecze im: „Tym, czym ja teraz jestem, wy wówczas będziecie”. Słyszę, jak w tonie tego dźwięku Mojżesz przemawia do mnie i do wszystkich: „Oto błogosławieństwo, którego udzielę wam, zanim umrę”³⁰³. Jest to zapowiedź, że przed Twoim skonaniem wspomnisz o swojej śmierci w czas mojej agonii. Słyszę, jak prorok zwraca się do króla Ezechiasza: „Uporządkuj sprawy domu swego, bo umrzesz i żyć nie będziesz”³⁰⁴. W ten sposób czyni nas członkami rodziny króla izraelskiego i nazywa to uporządkowaniem spraw jego domu, ażeby przysposobić nas do rozważań nad śmiercią. Słyszę, jak apostoł stwierdza: „Uważam za słuszne pobudzić waszą pamięć, ponieważ wiem, że już wkrótce przyjdzie mi opuścić namiot tego ciała”³⁰⁵. Tymi słowy święty Piotr ogłasza swój testament, a dzwon,

³⁰² Rdz 49, 1.

³⁰³ Pwt 33, 1.

³⁰⁴ 2 Krl 20, 1.

³⁰⁵ 2 P 1, 13–14.

którego teraz słuchamy, jest niczym spadek — czyli przekazuje nam ówczesne położenie apostoła, byśmy wzięli je teraz w posiadanie i użytkowali. Słyszę to, co przemienia wszelki dźwięk w muzykę, a wszelkiej muzyce nadaje znamię doskonałości. Słyszę Twojego Syna, kiedy mówi: „Niech w waszych sercach nie goszczą troski!”³⁰⁶. Zmiana, która nie umyka mojemu uchu, zasadza się na tym, że o ile Syn Twój mówi: „Idę przed wami, przygotować dla was miejsce”³⁰⁷, człowiek w owym głosie powiada: posyłam kogoś, żeby przygotował was dla miejsca — dla grobu. Jednak, Boże mój, Boże mój, skoro niebo jest chwałą i radością, czemu do tego nieba nie kierują, nie wprowadzają nas rzeczy chwalebne i radosne? W pierwszej Woli, w Starym Testamencie, zapisałeś obfitość i zwycięstwo, wino i oliwę, mleko i miód, sojusze przyjaciół i ruinę wrogów, serca miłujące pokój i wdzięczne oblicza. Były to galerie wiodące do komnaty sypialnej, wiodące przez chwile chwały i radości ku chwałom i radościom nieba. Czemu porzucasz dawne ścieżki i wiedziesz nas ścieżkami dyscypliny i umartwienia, żałoby i opłakiwania, ścieżkami żalosnych końców i żalosnego przewidywania nieszczęść, gdy przywłaszczamy sobie typowe nieszczęścia innych, gdy uzurpujemy sobie ich niedole, żerując na nich i traktując je jako własne przewidywania? Czy chwała nieba sama w sobie nie jest w takiej mierze doskonała, żebyśmy mogli do niej wejść bez zmagania się z beznadzieją i niechwalebnością tego świata? Czy radość nieba sama w sobie nie jest w takiej mierze doskonała, ażeby gorycz tego życia nie musiała jej przydawać smaku? A może radość i chwała nieba są radością i chwałą jedynie w porównaniu do ziemskiej, przez kontrast w stosunku do bezzadobności i niechwalebności tego świata? Wiem, Boże mój, jest całkiem, całkiem inaczej. Ty, który stworzyłeś wszystko, nie jesteś zbudowany z żadnej substancji, a radość i chwała, które Ci towarzyszą, są esencjalne i jako takie nie podlegają żadnym wahaniom. Dlaczego więc nie chcesz, żeby zaczęły takimi być już na ziemi? Wybacz, o Boże, te słowa niewdzięczne i pośpieszne. Ja, który pytam, czemu tak nie czynisz, po sobie samym widzę, że jednak czynisz — czynisz taką radość, taką chwałę, iż mogę powiedzieć o sobie samym i o wszystkich: tym, którzy nie znaj-

³⁰⁶ J 14, 1.

³⁰⁷ J 14, 3.

dują radości we własnych cierpieniach, a chwały w poniżeniach na tym świecie, grozi straszliwe niebezpieczeństwo utraty obu w świecie przysłym.

MODLITWA XVII

Wieczny i najłaskawszy Boże! Ty raczysz przemawiać do nas nie tylko głosem natury, która odzywa się w naszych sercach, lub głosem słowa Twojego, które dociera do naszych uszu, lecz także mową niemych stworzeń: mową oślicy Balaama, mową ludzi niewierzących — wyznaniem Pilata, mową diabła samego — rozpoznaniem Twojego Syna i potwierdzeniem, że On wyszedł od Ciebie. Z pokorą przyjmuję Twój głos w dźwięku tego smutnego i żałobnego dzwonu, nade wszystko błogosławiąc Twoje chwalebne imię za to, że w tym właśnie dźwięku i głosie dosłyszeć mogę Twoje pouczenie, abym w drugim człowieku dojrzał własną kondycję i był odtąd świadom, że dzwon wprawdzie bije dla innego, lecz zanim wybrzmi, może bić również dla mnie. Skoro „zapłata za grzech jest śmierć”³⁰⁸, zasłużyłem na nią. Skoro śmierć jest kresem choroby, należy do mego mienia. I chociaż sługa równie nieposłuszny jak ja może obawiać się zgonu, to przecież nie może obawiać się pójścia do równie miłosiernego Pana jak Ty. Przeto „w Twoje ręce, o Boże, powierzam ducha mego”³⁰⁹. Wiem, jak Ci się poddać, abyś poddanie me przyjął, za życia i po śmierci, albowiem mogę czerpać wzór ze sługi Twego Dawida, kiedy ten uciekł się pod Twoją opiekę i z błogosławionego Syna Twojego, kiedy ten oddał ducha, umierając. Objaw swą wolę względem mnie, o Panie, i wybierz pomiędzy życiem a śmiercią, sam wskazując czas. W ręce Twoje, o Panie, powierzam ducha mego. A tak, o Boże mój, przygotowany naprostowaniem Twoim, dojrzały Twoim skarceniem i nagięty do woli Twojej, skoro przez Ducha Twego otrzymałem przebaczenie dla duszy, a nie prosiłem o ratunek dla ciała, śmiem o Panie słać ku Tobie korne modlitwy o pomoc dla człowieka, dla którego bił dzwon, pobudzając mnie do tego rozmyślenia. Nie wypuszczaj go z ręki, Boże, dopóki nie zda szcze-

³⁰⁸ Rz 6, 23.

³⁰⁹ Łk 43, 26.

głównego rachunku ze swoich postępów, a choćby zgoła niewiele minut miał pozostać w ciele, niech Twój Duch wynagrodzi mu tę szczupłość czasu i wyrówna jego rachunek przed odejściem: ukaż mu grzechy w taki sposób, aby wiedział, co przebaczasz, a nie wątpił, że jesteś przebaczący; nie pozwól zatrzymać się na bezmiarze tych grzechów, ale skup jego wzrok na bezmiarze Twojego miłosierdzia: niech ujrzy, że brak mu zasług, ale przyodziej go w zasługi Twojego Syna, Jezusa Chrystusa; wlej w jego serce to, co przynosi otuchę, i daj mu moc, aby wypływało zeń świadectwo tej otuchy, a wszyscy zgromadzeni wokoło czerpali z niej pocieszenie i wzniosłe pouczenie, nawet w obliczu rozpadu — wprawdzie ciało wkroczy na drogę wszelkiej materii, dusza jednak podaży drogą wszystkich świętych. Kiedy Twój Syn wydawał okrzyk na krzyżu: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?”³¹⁰, przemawiał nie tyle we własnym imieniu, co w imieniu Kościoła i jego strapionych członków, którzy na dnie swoich udręk mogą lękać się, że ich opuścisz. Ów pacjent, przenajświętszy Boże, jest jednym z nich. Ze względu na niego i w jego imieniu usłysz, jak Syn Twój krzyczy ku Tobie: Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił? — i nie opuszczaj, lecz lewą ręką złóż jego ciało w grobie (jeżeli tak postanowiłeś), a ręką prawą przyjmij jego duszę do królestwa Twego i zjednocz go z nami w jednym zgromadzeniu świętych. Amen.

³¹⁰ Mt 27, 46.

MEDYTACJA OSIEMNASTA

At inde, mortuus es, sonitu celeri pulsuque agitato
By wreszcie dźwiękiem szybkim
i biciem gwałtownym powiedzieć: jesteś martwy

MEDYTACJA XVIII

Dzwon wybrzmiewa i puls jego się odmienia, na podobieństwo pulsu chorego³¹¹ — oto był rwany i zamierający, teraz spoteężniał na dowód dalszego i lepszego życia. Dusza odeszła i niczym człowiek, któremu przyznano dzierżawę na lat tysiąc, gdy krótka umowa wygasła, lub jak ktoś przejmujący dziedzictwo po zgonie suchotnika, zmarły osiada teraz na lepszym gospodarstwie. Dusza jego odeszła. Dokąd? Któż widział, jak przychodzi, i kto dostrzegł jej odejście? Nikt. Lecz każdy jest pewien, że zmarły miał jedną, a nie ma żadnej. Gdybym zapytał kogoś, kto para się czystą filozofią, czym jest dusza, usłyszałbym pewnie, że niczym innym jak temperamentem i harmonią tudzież właściwym i proporcjonalnym rozłożeniem żywiołów w ciele, z którego to biorą początek wszystkie zdolności, które duszy przypisujemy; stąd wynika, że sama w sobie dusza jest niczym, że nie stanowi oddzielnej substancji żyjącej dłużej niż ciało³¹². Filozofowie, którzy tak twierdzą, utrzymują

³¹¹ Kanony Kościoła Anglii przewidują dwukrotne bicie w dzwon podczas ceremonii pogrzebowej: przed pochówkiem i po złożeniu ciała do grobu. Dwa odmienne tony dzwonu w Medytacji osiemnastej odpowiadają też różnicy pomiędzy dzwonem na odejście duszy i na pogrzeb.

³¹² Donne przytacza klasyczny argument przeciwko nieśmiertelności duszy, który pojawił się już u Arystotelesa, najpełniejszą postać zyskał jednak

również, że dusza ma jednakową postać u wszystkich stworzeń; stawiają więc człowieka na równi ze zwierzętami, przyjmując przez to postawę niepobożnej wzgardy. Jeśliby jednak moja dusza nie różniła się od duszy zwierzęcia, nie przyszłoby mi na myśl, że dusza zdolna do spojrzenia na siebie samą, do spostrzeżenia siebie samej, jest czymś więcej niż temperament i harmonia. Gdybym zamiast czystym filozofom, zadał pytanie któremuś z ojców teologii, w jaki sposób dusza, będąc oddzielną substancją, wstępuje w człowieka, usłyszałbym od niektórych, że dzieje się to poprzez spłodzenie i poczęcie z rodziców — ci ojcowie sądzą bowiem, że nie można by obciążyć duszy winą grzechu pierworodnego, gdyby ta nie wstępowała w ciało, w którym z konieczności musi ulec spaceniu i zakazić się grzechem pierworodnym — czy tego chce, czy nie. Od innych ojców można usłyszeć, że duszę w ciało wlewa bezpośrednio Bóg — twierdzenie ich bierze się stąd, że nie można by podtrzymać nieśmiertelności takiej duszy, jeśliby poczyniała się i kształtowała w ciele, ze śmiertelnych rodziców. Gdybym zamiast garstce ludzi zadał pytanie całym ciałom, całym Kościołom, jaki los czeka dusze sprawiedliwych po oddzieleniu się od ciała, niektórzy powiedzieliby, że przechodzą one ekspiację, oczyszczenie w miejscu męki, inni — że dostępują radości, widząc Boga w miejscu odpocznienia, niemniej wciąż jest to oczekiwanie, jeszcze inni — że dusze takie odchodzą, aby natychmiast cieszyć się obecnością Boga³¹³. Św. Augustyn zgłębiał naturę duszy tak jak wszystkich innych rzeczy i zjawisk, lecz nie dociekał istoty zbawienia duszy. Skierował wprawdzie posłańca do świętego Hieronima, żeby omówić pewne zagadnienia związane z duszą. Niemniej sam poprzestaje na takim oto stwierdzeniu: „Niech tylko dostrzegam jasno oczami wiary, iż oddzielenie duszy mojej ma na celu zbawienie, a nie będę dbał o to, że sposób wejścia duszy w ciało jest nieprzenikniony dla mojego rozumu”³¹⁴. Bardziej

w dziele włoskiego filozofa-materialisty Pietra Pomponaziego (1462–1525) *Tractatus de immortalitate animae* (1516). Przeciwn argumentowi Pomponaziego w wiekach XVI i XVII napisano wiele traktatów polemicznych, zarówno w krajach protestanckich, jak i katolickich.

³¹³ Donne przedstawia rozmaite ujęcia dogmatyczne pośmiertnego losu duszy: katolicką ideę czyśćca oraz dwa różne protestanckie stanowiska w tej kwestii, pierwsze autorstwa Kalwina, drugie Zwinglego.

³¹⁴ Zob. List XXXI Augustyna do Hieronima o pochodzeniu duszy — Św. Hieronim, *Listy*, t. 3, przeł. ks. J. Czuj, Warszawa 1954, s. 333–334.

zajmuje nas odchodzenie ze świata niż przychodzenie na świat. Dusza, o której przypomina mi ten dzwon, odeszła. Dokąd? Któż odpowie na to pytanie? Nie wiem, kim jest ów zmarły, a tym bardziej: czym był. Nie wiem nic o kondycji tego człowieka, nie znam też biegu jego życia, nie mogę zatem wnioskować, dokąd się udał. Nie towarzyszyłem jego chorobie ani śmierci. Nie wiem, jaką ścieżką podążał ani jaki koniec go spotkał, nie mogę też spytać ludzi, którzy taką wiedzę posiadają, i na tej podstawie orzec lub stwierdzić, dokąd odszedł. Jednakże mam w tym względzie doradcę bliższego mi od wszystkich, których wymieniłem: moje własne miłosierdzie. Ono zaś podpowiada: udał się na spoczynek wieczny, do radości i chwały wiekuistej. Powinienem świadczyć o tym zmarłym dobrze, z wdzięcznego serca, skoro otrzymałem od niego korzyść i pouczenie w głosie dzwonu. Modliłem się za tego zmarłego, tym bardziej usposobiony do modlitwy przez jego pogrzeb, który mi towarzyszył. Modliłem się nie bez wiary, tak więc z głębi serca i pełnią wiary ufam, że jego dusza udała się na spoczynek wieczny, do radości i chwały wiekuistej. Jednak co do ciała — jakże nędzna to rzecz spośród wszystkich rzeczy mizernych! Nie sposób wprost wyrazić, jak szybko zmienia się na gorsze. Jeszcze trzy minuty temu było domem, z którego dusza — a przecież tej wystarczył jeden krok do nieba — wydawała się całkiem zadowolona. Opuściła ten dom dla nieba i oto ciało utraciło miano mieszkania, bo nikt go już nie zamieszkuje, a spieszo mu przestać być ciałem, kiedy poddaje się rozkładowi. Kogo nie poruszy widok czystej i słodkiej rzeki o poranku, która około południa przemienia się w błotnisty kanał, a zanim noc zapadnie, pogrąży się w gorzkości morza? A jakże marny to obraz, jak błady wizerunek pośpiechu, z którym ciało ludzkie zdąża ku rozpadowi! Teraz wszystkie części zgromadzone i związane przez miłą duszę — teraz posąg ulepiony z gliny — teraz członki topią się, jakby ta glina była śniegiem, i teraz cały dom jest garstką piasku, tyle w nim pyłu, naczyniem pełnym szczątków, tyle w nim kości. Gdyby człowiek, o którym dzwon pogrzebowy mówi: „właśnie odszedł”, był biegłym rzemieślnikiem, któż przyszedłby doń teraz po płaszcz albo szatę? Lub po poradę, jeśli był prawnikiem? Albo po sprawiedliwość, jeśli sędzią? Zanim człowiek otrzyma duszę nieśmiertelną, wpierw otrzymuje duszę zmysłową i duszę wegetatywną. Dwie ostatnie mogą współistnieć z duszą nieśmiertelną,

lecz kiedy ta odchodzi, pociąga za sobą wszystko — nie ma już odtąd żadnej wegetacji ani zmysłów. Względem naszej ludzkiej matki ziemia jest macochą. W łonie kobiety dojrzewaliśmy, a gdy nas porodziła, zapuściliśmy korzenie w jakimś miejscu, kiedy znaleźliśmy jakieś powołanie na tym świecie. W łonie ziemi kurczymy się, a gdy ona nas zrodzi i gdy grób nasz otworzy się dla kolejnego człowieka, nie przesadzą nas, lecz przesypią i proch nasz wzbije się z kurzem nieczystym, z podmuchem wiatru.

WYMÓWKA XVIII

Boże mój, Boże mój, jeśli wymówka to zbyt śmiałe słowo, zastąp je, proszę, innym, łagodniejszym. Jeśli chodzi o mnie, odpowiednie będzie zadumanie, jeśli o innych — problemat. Chciałbym Cię wszakże spytać, czemu nie możesz ścierpieć, aby ktokolwiek z pełniących świętą służbę przed Tobą posługiwał przy zmarłych albo uczestniczył w pogrzebie³¹⁵. Nie ma doradcy, który by Ci się przydał. Nie ma nadzorcy, który by stał nad Tobą. Po cóż więc pytam? Dawne obrzędy można wyjaśnić na wiele sposobów. Któż poda mi właściwy powód, dla którego ustanowiłeś ceremoniał pogrzebu? Poprzestanę na tym, że w czasach zupełnej przewagi pogan ze zbytnim nabożeństwem traktowano pamięć o zmarłych, stąd zaś przeważnie brały się bałwochwalstwo narodów, nadmierne uczuciowa religijność, nadmierna gorliwość w obrzędach tudzież nazbyt drobiazgowo przechowywanie pamiątek i wizerunków niektórych zmarłych osób. „Przez próżną chwałę ludzką te pamiątki weszły w świat”³¹⁶, a posągi i malowidła z czasem nabrały cech boskości: to, co pierwotnie przedstawiało tylko przyjaciela, z biegiem lat stało się bogiem; jak pisze prorok: „Nazwali bogami dzieła starodawnej ręki”³¹⁷. Niektórzy ludzie określili nawet liczbę lat, po której mogła objawić się wyjątkowość wizerunku — na sześćdziesiąt lat od chwili jego wykonania: po tym czasie konterfekt był już w odpowiednim wieku, żeby zostać bogiem. Takie podobizny żywych ludzi i niektóre posągi innych rzeczy i zjawisk, które nigdy nie istniały, obdarza się powszechnie jed-

³¹⁵ Kpł 21, 1.

³¹⁶ Mdr 14, 14.

³¹⁷ Mdr 13, 10.

nym mianem, mianem zmarłych. Dlatego właśnie mędrzec karci bałwochwalcę: „O zdrowie modły zanosi do tego, co jest słabe, o życie modli się do tego, co jest martwe”³¹⁸. „Czy tak mamy postępować? — powiada Twój prorok — zwracać się do zmarłych, zamiast do żywych?”³¹⁹ Ileż zatem zła działo się za przyczyną tak nabożnego pokłonu składanego zmarłym! Ty, o Boże (jak sądzę), chciałeś powstrzymać najpierwsze sługi Twoje przed udziałem we wszystkim, nad czym unosi się woń bałwochwalstwa, ażeby lud mógł rzec: „Zaiste, nie należy aż tak wychwalać zmarłych, jak to ludzie czynią, gdyż Bóg nie ścierpi, by jego święci kapłani dotykali bądź oglądali umarłych”. Gdy jednak te zagrożenia minęły, o Boże mój, z pewnością zezwalasz, byśmy sprawowali obrzędy pobożne dla umarłych i czerpali nabożne przykłady od umarłych. Jeśli przez rozważana o śmierci mojego brata kreuję lepsze życie w sobie, czyż nie przypomina to wzrastania zasadzonego nasionka ku górze? Błogosławieństwo dla Rubena brzmi: „Oby Ruben żył, a nie umarł, i oby ród jego był liczny”³²⁰; oby zrodził wielu. Jest też przekleństwo: „Niech umrze, co umiera i niech śmierć jego zda się na nic”³²¹ — mowa o drzewach, które nie wydają owocu. Ustami apostoła Twojego wołasz: „Dwukroć umarły”³²². Jest to śmierć druga, kiedy po mojej śmierci, po tym, w jaki sposób umarłem, nikt nie poprawił swego życia. Obym więc nie zapomniał, że sprawiając, iż „nie było domu, w którym by ktoś nie umarł”³²³, chciałeś przejąć Egipcjan lękiem przed Tobą i przed śmiercią. Albowiem rzekli wówczas Egipcjanie: „Wszyscy jesteśmy martwi”. Śmierć innych powinna przygotowywać nas na naszą śmierć. Twój Syn Chrystus Jezus „jest pierworodnym spośród umarłych”³²⁴. On, Najstarszy Brat, wstanie z grobu jako pierwszy i jest mi mistrzem w wiedzy o śmierci. Co do mnie zaś, wciąż jestem także młodszym bratem dla zmarłego, o którym mowa, i dla wszystkich, których znam z widzenia lub słyszenia i o których wiem, że pomarli: ci są mi asystentami w szkole śmierci. Uznaję zatem, że słowa: „Jeśli dzisiejszej nocy nie oca-

³¹⁸ Mdr 13, 18.

³¹⁹ Iz 8, 19.

³²⁰ Pwt 33, 6.

³²¹ Za 11, 9.

³²² Jud 1, 12.

³²³ Wj 12, 30.

³²⁴ Ap 1, 5.

lisz życia swego, jutro zabiją Cię za dnia”³²⁵, które usłyszał sługa Twój Dawid z ust żony, odnoszą się do mnie. Jeśli śmierć tego człowieka nie wpłynie teraz na mnie, zaznam śmierci gorszej, niż mógłbym, gdybyś nie zesłał mi pomocnika. Bo przecież posłałeś mi go w tym dzwonie, tak jak niegdyś anioła do miasta Sardes, który miał „wzmocnić to, co się jeszcze ostało i co gotuje się do skonania”³²⁶, tak że z obecnej słabości ciała mogę czerpać siłę duchową. Moja zaś siła stąd wypływa, że bez względu na to, czy skierujesz do mnie słowa, które wypowiedział Twój anioł Gedeonowi: „Pokój z tobą — nie lękaj się, nie umrzesz”³²⁷, czy te, które sam rzekłeś Aaronowi: „Umrzesz tam”³²⁸, woła Twoja jest zachować to, co gotuje się do skonania, moją duszę, od najgorszej śmierci, śmierci w grzechu. „Zimri umarł z powodu grzechów swoich — powiada Twój Duch — które popełniał, dopuszczając się nieprawości, i umarł w grzechu, którym pociągnął Izraela do grzechu”³²⁹ — umarł z powodu grzechów, licznych grzechów, i umarł w grzechu — grzechu, który osobiście popełnił. Kiedykolwiek umrę, umrę z powodu moich grzechów, ponieważ zapłatą za grzech jest śmierć. Umrę jednak w grzechu moim, w grzechu polegającym na opieraniu się Twojemu Duchowi, jeśli nie przyjmę pomocy, którą mi ofiarujesz. Czyż nie powinniśmy głęboko rozważyć, że Twój błogosławiony Syn stosuje różne formy napomnienia i zaostrza je, mówiąc do Żydów (gdyż odrzucili podane im światło): „Pomrzecie w grzechu swoim” — kiedy zaś oni przechodzą do dalszych dysput, nagabywań i wystawiają Go na próbę, dodaje: „Pomrzecie w grzechach swoich”³³⁰? Chrystus udobitnia poprzednie wyrażenie i zmienia liczbę na mnogą. Rzecz: w tym grzechu i we wszystkich grzechach waszych. Czy wskutek opierania się Twoim pomocnikom nie ściągamy wreszcie na siebie winy wszystkich naszych poprzednich grzechów? I czyż lekceważenie dźwięku, przeznaczonego dla mnie, a towarzyszącego śmierci tego człowieka, nie może przywieść mnie do takiego nieszczęścia, że ja, którego miłuje Pan życia, umrę, stwórz zaś,

³²⁵ 1 Sm 19, 11.

³²⁶ Ap 3, 2.

³²⁷ Sdz 6, 23.

³²⁸ Lb 20, 26.

³²⁹ 1 Krl 16, 18–19.

³³⁰ J 8, 21.

który ze mnie wyszedł, będzie nieśmiertelny — że umrę, a „robak
mojego sumienia”³³¹ nigdy nie zginie?

MODLITWA XVIII

Wieczny i najłaskawszy Boże! Oto słysząc dźwięk dzwonu, zyskałem nową sposobność do dziękczynienia Tobie i do modlitwy ku Tobie. W jego poprzednim tonie przekazałeś mi, że jestem śmiertelny i bliski skonań. W obecnym tonie usłyszeć mogę, że jestem martwy, bo też stanu mego zdrowia cielesnego nic nie poprawi, nic nie uleczy. Jeżeli w dźwięku tego dzwonu kryje się Twój język, to jakże nieskończenie związany jestem z Twym niebiańskim majestatem, że przemawiasz do mnie tak otwarcie! Bo nawet głos mówiący, że teraz muszę umrzeć, nie wychodzi z ust sędziego, który przemawia, jakby zamierzał potępić, lecz z ust lekarza, który uwidacznia w śmierci zdrowie. Ukazałeś mi śmierć jako lekarstwo na moją chorobę, a nie jako środek, który ją podsyca. Nawet jeżeli mylnie odczytam Twój głos, jeśli wyprzedzę Twoje ruchy i wstrzymam rękę Twoją, i wyobrażę sobie, że śmierć nastaje na mnie bardziej, niż jej dozwoliłeś, to ów głos ciągle będzie przypominał mi, że jestem martwy, urodziłem się martwy i odkąd w poczęciu moim położono ściany tej lepianki, są one tknięte próchnem, a cały bieg życia nie jest niczym innym, jak czynną śmiercią. Bez względu na to, czy głos ten niesie pouczenie, że teraz jestem martwy, czy przypomnienie, że przez cały czas byłem i pozostaję martwy, pokornie dziękuję Ci, o Boże, za to, że przemawiasz nim do mojej duszy i pokornie Cię proszę, abyś raczył przyjąć moją modlitwę w imieniu człowieka, którego zmierzch powoduje, że ów głos, ów dźwięk mnie dobiega. Chociaż bowiem przez zmierzch przesadziłeś go do siebie i tym sposobem wszczepiłeś niewypowiedziane szczęście, to przecież tutaj na ziemi dajesz nam tak znaczną część nieba, że mimo ludzkich sporów, czy Twoi święci w niebie wiedzą, czego szczególnie potrzeba nam na ziemi, nikt z przebywających tutaj nie ma wątpliwości, czego brak jeszcze Twoim świętym w niebie, by szczęście ich znalazło wypełnienie; właśnie dlatego obdarzyłeś nas godnością:

³³¹ Iz 66, 24.

żebyśmy mogli modlić się do świętych w niebie. O to zatem, żeby ta dusza, która przed chwilą wyruszyła do królestwa Twojego, mogła szybko powrócić i radośnie złączyć się z opuszczonym przez nią ciałem, my zaś z nią razem — cieszyć się już wkrótce z całkowitego wypełnienia się wszystkich rzeczy, w ciele i duszy, pokornie chylę się do ręki Twojej, najmiłosierniejszy Boże, przez wzgląd na Syna Twojego Chrystusa Jezusa. Niechaj dopełni się Jego godność, kiedy obejmie swój ostatni urząd, urząd sędziego, i niech Mu towarzyszą ludzkie ciała w niebie, tak jak Mu zawsze towarzyszą dusze; ponieważ zaś nienawidzisz grzechu w samej Jego istocie, niechaj wyrazem Twej nienawiści do grzechu stanie się zniesienie wszelkich instrumentów grzechu — przynęt tego świata i świata jako takiego, doczesnych kar za grzech — ościeni chorób i śmierci, tudzież wszelkich twierdz, więzień i pomników grzechu — w grobie. Albowiem wówczas wieczność pochłonie czas, posiadanie — nadzieję, nieskończoność — końce, wszyscy zaś ludzie przeznaczeni do zbawienia w ciele i duszy staną się jedną, doskonałą i wiecznotrwałą ofiarą dla Ciebie, w miejscu, gdzie będziesz otrzymywał od nich uwielbienie, oni zaś od Ciebie chwałę. Amen.

MEDYTACJA DZIEWIĘTNASTA

*Oceano tandem emenso, aspicienda resurgit terra; vident, justis,
medici, iam cocta mederi se posse indicis*
Wreszcie ocean zostaje przebyty, znów się wylania oczekiwany ląd;
lekarze dostrzegają po niechybnych oznakach,
że mogą teraz przystąpić do zbierania owoców choroby

MEDYTACJA XIX

Przez cały ten czas lekarze byli pacjentami, z pacjencją bowiem, czyli cierpliwością, wypatrywali na tym morzu jakiegoś lądu, gruntu, obłoku, dowolnego znaku, że złe humory zgęstniały i zostaną wymyte wraz z wodami ekskrecji cielesnych, to jest łez, potów, płwociny bądź uryny. Ilekroć nie przestrzegam zaleceń lekarzy, ilekroć lekarze czegoś nie dopatrzą, choroba wzmacnia się i jeszcze bardziej sroży. Jednak nawet największa staranność lekarza nie przyspieszy nadejścia kryzysu, momentu osiągnięcia przez chorobę dojrzałości, po którym dopiero podnosi się tama obfitych śluzów i jady wypływają z organizmu. Lekarze muszą więc czekać, aż przyjdzie czas owocowania choroby, aż choroba sama z siebie dojrzeje i będą mogli zebrać jej owoce, zanim te spadną na ziemię — przyspieszyć procesu dojrzewania nie zdołają. Dlaczego mielibyśmy szukać oznak zdrowienia w czasie choroby, która jest nieporządkiem, rozstrojem, nieregularnością, buntem i rebelią ciała? Przecież choroba nie byłaby chorobą, gdyby dało się ją podporządkować i zmusić do posłuszeństwa w wybranym przez nas momencie. Dlaczego mielibyśmy szukać oznak zdrowienia w czasie rozstroju, w chorobie? Przecież nie znajdujemy ich w naturze, tak regularnej, tak brzemienniejszej, tak bliskiej dokończenia swego dzieła i wydobywania go na światło dnia. Nie możemy wszakże zbudzić

kwiatów czerwcowych w styczniu ani sprawić, by kwiaty wiosenne otwały się jesienią. Nie sposób nakazać owocom, żeby zjawiły się w maju, a liściom, żeby tkwiły na drzewach w grudniu. Kobieta, która czuje się słaba, nie przełoży porodu z dziewiątego miesiąca na dziesiąty, mówiąc, że zaczeka, aż się wzmocni. Królowa nie wyda dziecka na świat w siódmym miesiącu, nawet gdy spieszo jej do nowych przyjemności. Natura (jeżeli zabiegamy o jej trwałe i potężne wspomnienie) nie dopuszcza, żebyśmy wetowali jej decyzje, żebyśmy swoją należność odbierali przed czasem, żebyśmy narzucali jej ograniczenia: te trzy klauzule są starsze niż kontrakt natury z ludźmi, może więc ona postępować z człowiekiem, jak tylko zechce. Natury nie da się spiąć ostrogą ni zmusić, żeby przyspieszyła kroku. Podobnie jest z ziemską władzą — możni tego świata nie znoszą, gdy ktoś ich do działania popędza. Wielu z nich bowiem pragnie obdarowywać, wymierzać sprawiedliwość i ułaskawiać, lecz na każdą z tych rzeczy wyznaczyło sobie stosowną porę; kto zatem jej nie zna, umrze z głodu, zanim otrzyma dar, popadnie w ruinę, zanim doczeka sprawiedliwości, zginie, zanim go ułaskawią. Niektóre drzewka nie przyniosą owocu, jeśli ich nie obłożysz grubą warstwą gnoju, a z pewnych ludzi nie wszędzie sprawiedliwość, dopóki ich nie skąpiesz w nawozie. Inne — wymagają doglądania, podlewania i mnóstwa zachodu, a z pewnych ludzi wydobędziesz owoc jedynie natarczywością. Właściwy rozwój innych zależy od regularnego przycinania i trymowania, jeszcze innych muszą temperować sąd kościelny oraz cenzor, zanim przyniosą owoce sprawiedliwości. Zdarzają się roślinki, które trzeba często wystawiać na słońce, a niektórzy ludzie nie otworzą nam drzwi, chyba że zaświecimy im protekcją albo rekomendacją z królewskiego dworu. Niektóre wreszcie drzewka hodujemy pod dachem, w domu, a podobni im założyli zamek nie tylko na swą szczodrość, lecz i na sprawiedliwość i współczucie, tak iż dopiero pomoc żony, syna, przyjaciela albo służi zdoła w tym zamku klucz obrócić. Dla jednych porą owocowania jest nagroda, dla innych — natarczywość, strach lub łaska, jeszcze innych — przyjaźń albo naturalny pociąg do drugiego. Kto nie zna własnej pory wydawania owoców lub jej doczekać nie może, musi utracić owoce. Możni i wielcy, za przykładem natury, wydają owoc tylko w swój czas. Czyż mamy szukać oczyszczenia podczas choroby? Mamy strząsnąć owoc, zanim dojrzeje? Dlatego od sa-

mego początku toczymy wojnę obronną, los państwa wciąż się waży — tam zwłaszcza, gdzie oblężeni znają najsilniejsze strony własnych obwarowań, ale nie doszły ich najgorsze wieści o potędzie wroga: nie mogą wzmocnić murów od środka, wróg zaś może zwiększyć swe zastępy na zewnątrz. O, jakże wielu żałośniejszych położeniem, a zasługujących na położenie daleko lepsze od mojego obległa ta choroba! Brak im wartowników — czuwających lekarzy, brak amunicji — ochronnych kordialów, i mogą zginąć, zanim słabość wroga stworzy okazję do wypadu poza mury, zanim choroba zdradzi objawy rozprzeżenia lub odkryje przed obrońcami, jak ją podejść. We mnie samym oblężenie zelżało na tyle, że można już ruszyć do boju; jeżeli więc mam umrzeć, to w polu — nie w więzieniu.

WYMÓWKA XIX

Boże mój, Boże mój, jesteś przecież Bogiem prostym, a rzekłbym nawet — dosłownym, Bogiem, którego słowa należy rozumieć dosłownie i w zgodzie z najprostszym sensem tego, co wyrzekłeś. Jesteś też jednak Panie (a mówię to na chwałę bożą i oby żaden profan nie obrócił słów mych przeciw wielkości Twojej) — Bogiem figuratywnym, Bogiem metaforycznym. W Twoich słowach — tak zawrotna wysokość figur, tyle podróży, wypraw w poszukiwaniu odległych i cennych przenośni, tyle rozciągnięć i poszerzeń sensu, zasłon alegorii, trzecich niebios hiperbol! W Twoich słowach — tak harmonijne okresy, tak wstrzemięźliwe i wyważone zdania, taki nakaz w perswazji i taka perswazja w nakazywaniu, taki nerw skryty w mleku, tyle spraw w każdym słowie, że wszyscy autorzy pogańscy pochodzą, jak się wydaje, z nasienia węża pełzającego, Ty zaś jesteś gołębicą, która frunie! O, jakież słowa prócz Twoich mogą wyrazić niewyrażalne i jakie słowo tyle pomieści: jeden człowiek dostrzega w nim świętą prostotę, drugi natomiast majestat, i obaj znajdują argument dla wiary, że słowo to pochodzi od Boga; w którym to słowie dwóch jednako pobożnych ludzi może się spotkać, a gdy jeden będzie rozmyślał o tym, że Pisma nikt nie zdoła pojąć, drugi o tym, że każdy powinien. Ty, o Panie, dajesz nam tę samą ziemię, abyśmy na niej pracowali i w niej spoczęli, dom i grób z tej samej ziemi. Podobnie jest ze Słowem

Twoim: dajesz je nam, by nas nasycić i by nas dręczyć pytaniami, by nas pouczać i by nas zachwycać. Są bowiem ustępy Pisma, w kwestii zrozumienia których słudzy Twoi Hieronim i Augustyn z trudnością tylko zdołaliby przyznać rację drugiej stronie sporu (kiedy rozplomieniły ich wzajemne listy), a jednak obaj, zarówno Hieronim, jak i Augustyn, wzywają do czytania Pisma osoby (stare kobiety i dziewczęta), o których wiedzieli, że są daleko mniej tęgimi egzegetami niż oni sami; nie narzucają przy tym żadnych odgraniczeń co do ustępów Pisma. Nie jesteś przeto Bogiem figuratywnym, Bogiem metaforycznym wyłącznie w Twoim Słowie, lecz także w dziełach. Albowiem styl Twoich dzieł, fraza Twoich czynów, jest metaforyczna. Twój pełny kult w starym prawie miał postać nawracającej alegorii: tkanina typów i figur rozciągała się nad wszystkim, figury zaś płynnie przechodziły w figury i potęgniały, tworząc dalsze figury. Tak z obrzezania wywodzi się figura chrztu, a z niej figura owej czystości, którą otrzymamy w pełni w Nowym Jeruzalem. Nie przemawiałeś też ani nie działałeś w języku metafor i figur wyłącznie za czasów prorockich, lecz raz przemówiwszy w swoim Synu, czynisz to stale. Jak często, o ileż częściej, Syn Twój nazywa siebie samego drogą, światłem, bramą, winem i chlebem niż Synem Bożym lub człowieczym! O ileż częściej jest obrazem Chrystusa metaforycznego niż tego realnego, dosłownego! Starodawnym sługom pańskim, którzy znajdowali upodobanie w wodzeniu rylcem po konturach wzorca przez Ciebie stworzonego, zdarzało się układać jednobrzmiące objaśnienia sensu Pisma i bliźniacze słowa obrzędów publicznych bądź osobistych modlitw wznoszonych ku Tobie; przemawiali wówczas językiem figuratywnym, językiem metaforycznym — tym samym, którym jako Bóg raczyłeś do nich przemawiać. Podążając ich śladami, ośmielam się nazwać otuchę, jakiej właśnie doznaję (gdyż niechybne oznaki wskazują, że moja choroba dojrzała i ciało wydala z siebie owoce jadów, lekarze zaś rozpoznają już pewne opary i osady znamionujące przesilenie), dostrzeżeniem stałego ładu po długiej i burzliwej podróży przez morze. Czemu jednak, o Boże mój, ukazujesz nam utrapienia i katastrofy tego życia pod postacią wód? Czemu tak często pod postacią wód, głębokich wód, całych mórz wód? Czy mamy oczekiwać utonięcia? Czy wody te są bezdenne, bezkresne? Twój język nie zatraća o podobny dialekt! Dałeś nam lek przeciw naj-

głębszej wodzie — a jest nim woda, przeciw zalaniu falami grzechu — a jest nim chrzest. Pierwsze życie, którym obdarzyłeś stworzenia, zamieszkiwało wody. Skoro więc nasze strapienie jest morzem, nie straszysz nas nieuleczalnością. Tej w istocie możemy się ulęknąć, gdy spoglądniemy na siebie samych. Nazywasz Genezaret, jezioro, i to bynajmniej nie słone, morzem; nazywasz Morze Śródziemne wielkim morzem, ponieważ mieszkańcy jego brzegów nie widzieli żadnego innego morza; jedni uważali jezioro za morze, drudzy zaś niezbyt duże morze — za największe. Podobnie i my, nie znając utrapień innych ludzi, uznajemy własne za najcięższe. Jednak, Boże mój, to jest naprawdę wielkie utrapienie, przelewa się nad wałami, między którymi płynie rzeka moich sił — ale przecież moimi siłami jesteś Ty, cóż zatem może wznieść się wyżej? „Góry w posadach drżą, gdy morze Twoje wystąpi z brzegów”³³². Góry świeckie, ludzie silni potęgą i góry duchowe, ludzie silni łaską, drżą w posadach, ilekroć przychodzą utrapienia. Ty wszakże „odkładasz morze do skarbców”³³³. Nawet karzące razy zaliczasz do kosztowności i nie chcesz ich zmarnować, kiedy więc spełnią zadanie i pacjent z ich pomocą spokojnie, chowasz je na powrót, albowiem „dajesz morzu edykt, by wody nie przekraczały Twego nakazu”³³⁴. Wszystkie nasze wody wpadną do Jordanu, a „śludzy Twoi przeszli Jordan suchą stopą”³³⁵. I wpadną do Morza Czerwonego (morza krwi Twojego Syna), a Morze Czerwone nie zatopi nikogo, kto do Ciebie należy. „Ci jednak, którzy wypłyną w morze, opowiadają o jego niebezpieczeństwie”³³⁶. Jako że ciągle tkwię w tym utrapieniu, jestem Ci winny chwałę opowiadania o nim. Niemniej, kierując się pouczeniem mędrca, powiem: „Mogę wiele mówić, a niewiele powiedzieć — dlatego stwierdzę krótko, że Tyś jest wszystkim”³³⁷. A skoro tak, o Boże mój, i skoro utrapienie jest morzem, nazbyt głębokim dla nas, gdzież mamy szukać schronienia? Na Arce, na Twojej łodzi. A na innych morzach, w innych utrapieniach? Mamy uciekać się do tych środków, które wyznaczyłeś. Na tym morzu,

³³² Ps 46, 3.

³³³ Ps 33, 7.

³³⁴ Prz 8, 29.

³³⁵ Joz 3, 17.

³³⁶ Syr 43, 24.

³³⁷ Syr 43, 27.

w chorobie, Twoją łodzią jest lekarz. „Ty utworzyłeś gościniec na morzu i ścieżkę bezpieczną pośród wód, aby okazać, że możesz uratować z każdej oberży, zaiste, chociaż człowiek, wypływając, nie znał sztuki żeglarskiej”³³⁸. Aczkolwiek w następnym wersecie czytam jeszcze: „Jak widać, nie chcesz, by mądrość Twoja działała ospale”³³⁹. Możesz ocalić bez żadnych środków ratunku, nikomu z ludzi nie powiedziałeś jednak, że tego chcesz — każdemu natomiast, że nie chcesz. Gdy setnik uwierzył bardziej kapitanowi statku niż świętemu Pawłowi, wielkie niebezpieczeństwo zagroziło wszystkim trzem³⁴⁰. Boże mój, jesteś co prawda wszędzie, lecz nie złożyłeś obietnicy, że mi się objawisz — chyba że na Twojej łodzi. Syn Boży „nauczał z łodzi”³⁴¹. Środkiem pomocy jest zatem nauczanie — i On tak czynił. Łódź była rodzajem Kościoła, a On nauczał na jej pokładzie. „Złożyłeś w ręce Pawła życia ich wszystkich”³⁴²; gdyby nie byli na statku razem z Nim, ten dar by ich nie objął. „Kiedy tylko Twój Syn wysiadł z łodzi, natychmiast wyszedł mu na spotkanie spomiędzy grobów człowiek, który miał w sobie ducha nieczystego, a nikt go nie mógł utrzymać, chyba z pomocą łańcucha”³⁴³. Syn Boży nie potrzebował żadnych środków pomocy, żeby uwolnić opętanego, ustęp ten ukazuje nam wszakże istotne niebezpieczeństwo: otóż opuszczając okręt, opuszczamy środek ratunku, w tym wypadku — lekarza. Jeżeli jednak lekarze są nam okrętami na morzach choroby, to sami również mają okręt, z pokładu którego nie wolno im zejść. Pozwól mi, Boże, dopomóc samemu sobie następującym objaśnieniem słów świętego Pawła, wypowiedzianych do setnika, gdy marynarze usiłowali opuścić okręt: „Jeśli zabraknie ich na okręcie, nie będziecie bezpieczni”³⁴⁴. Jeżeli naszych okrętów, lekarzy, nie ma na ich okręcie — który jest także nasz — na okręcie prawdy, szczerzej i nabożnej czci względem Ciebie i Ewangelii, nie możemy obiecać samemu sobie aż takiego bezpieczeństwa: mamy bowiem nasz statek, lekarza, ale ten nie ma włas-

³³⁸ Mdr 14, 3–4.

³³⁹ Mdr 14, 5.

³⁴⁰ Dz 27, 11.

³⁴¹ Łk 5, 3.

³⁴² Dz 27, 24.

³⁴³ Mk 5, 2–3.

³⁴⁴ Dz 27, 31.

nego statku, religii. A przecież lekarstwa nie pomagają same z siebie, lecz w powiązaniu, łącząc się z sobą i warunkując nawzajem. „Okrety są wielkie”, mówi apostoł, „ale ster je obraca”³⁴⁵. Ludzie są uczeni, ale to dzięki religii ich trud obraca się ku dobremu. Dlatego Ciężkim przekleństwem było, kiedy „trzecia część statków uległa zagładzie”³⁴⁶, dlatego poważną sprawą jest, kiedy wszystka religia albo prawdziwa religia opuszcza wiele spośród statków, które zesłałeś, żeby przeprowadzić nas przez owe morza. Jednak, o Boże mój, Boże mój, skoro ja mam okręt i lekarze mają okręt, skoro mam ich, a oni Ciebie, czemu wciąż nie zbliżyliśmy się do lądu? Uczeń Syna Twojego zabrał Go na łódź, a „łódź natychmiast znalazła się przy brzegu, do którego zdążali”³⁴⁷. Dlaczego ani mnie, ani lekarzy nie dostarczono na miejsce w taki sposób? Otóż to staje się natychmiast, co się staje, kiedy chcesz, żeby się stało. Twój zamysł domyka każde działanie, a cokolwiek przed nim wykonano, nie jest jeszcze wykonane. Czy mam więc powściągać nadzieję? Twój Prorok i wysłannik tego zabrania: „Dobrze jest, iżby człowiek zarazem miał nadzieję i w cichości wyczekiwał zbawienia Pańskiego”³⁴⁸. Ty odwlekasz wiele karzących wyroków aż do dnia ostatniego i wielu ludzi przechodzi przez życie, nie doświadczwszy żadnego z nich. A ja mam znosić to, że odłożyłeś swoje miłosierdzie o jeden dzień? Ty jednak, o Boże, nie karzesz mnie w ten sposób, albowiem rękojmą przyszłego miłosierdzia jest obecne miłosierdzie. Co jednak jest moją rękojmą, moją pieczęcią? Tylko obłok. Lekarze określają takim mianem to, co stanowi dla nich oznakę. Ale obłok? Wielka pieczęć dla całego świata — tęcza, która na wieki uczyniła ziemię bezpieczną od zatopienia, była tylko „grą światła na obłoku”³⁴⁹. Natomiast sam obłok był słupem³⁵⁰ prowadzącym Kościół, a chwała boża nie tylko przebywała, lecz i ukazywała się w tym obłoku. Pozwól mi znów, o Boże, rozważyć czyny sługi Twojego Eliasza w czasie rozpaczliwej suszy³⁵¹. Nakazał on ludziom

³⁴⁵ Jk 3, 4.

³⁴⁶ Ap 8, 9.

³⁴⁷ J 6, 21.

³⁴⁸ Lm 3, 26.

³⁴⁹ Rdz 9, 13–14.

³⁵⁰ Wj 13, 21.

³⁵¹ 1 Krł 18, 41–44.

spojrzeć w stronę morza. Spojrzeli i nie zobaczyli nic. Nakazał im spoglądać raz za razem, siedmiokrotnie. A za siódmym razem ujrzeni mały obłoczek unoszący się znad morza i niebawem spadł deszcz, którego pragnęli. Siedem dni, Boże mój, wypatrywaliśmy tego obłoku — i oto nadszedł. Żadna z Twych oznak nie jest błaha. Ty czynisz znaki, pieczęcie. One zaś przynoszą efekty: pocieszenie i odnowienie wszędzie, gdziekolwiek możesz tym sposobem odbierać chwałę.

MODLITWA XIX

Wieczny i najlaskawszy Boże! Ty, zanim przystąpiłeś do stworzenia świata, nie podejmowałeś pracy przez nieskończone miliony pokoleń, raz jednak rozpoczynając, nie przerywałeś jej, lecz ciągnąłeś dzień po dniu, aż dzieło Twoje było ukończone, i nastał szabat, który oznaczał odpoczynek. Ty upodobałeś sobie rosnać w chwałę w długotrwałym poddawaniu mojej cierpliwości próbie, gdy oczekuję Twego ujawnienia się w tej chorobie, lecz odkąd z dobroci swojej obdarzyłeś nas tym, co daje nieco nadziei — jeżeli Twoja chwała wciąż wymaga, żebyś kroczył tą ścieżką — uczyni to i dokończ dzieła, wyznaczając mi szabat i odpoczynek w Tobie, przez pieczęć cielesnego odnowienia. Kapłani wspinali się do Ciebie po stopniach świątyni. Aniołowie schodzili do Jakuba po szczeblach drabiny. Próżno szukalibyśmy schodów, którymi Ty sam zszedłeś do Adama w raju lub do Sodomy, pełen gniewu. Albowiem Ty i tylko Ty możesz uczynić wszystko natychmiast. Lecz, o Panie, nie nuży mnie Twój pośpiech ani własna cierpliwość. Nie przyzywam Cię modlitwą, życzeniem bądź nadzieją, byś działał żwawiej, niż tego chce Twój zamysł, ani rozważam, by cokolwiek prócz Twej chwały mogło się w tym zamyśle znaleźć. Odgłos zbliżania się Twych kroków mnie pociesza, tak jakbym ujrzał Twoje oblicze obok siebie. Czy dokonujesz tysiącletniej pracy w jeden dzień, czy rozciągasz dzień pracy na lat tysiąc, dopóki czynisz swoje dzieło — jest ono światłem i otuchą. Niebo jest ledwie rozszerzeniem tej samej radości, a rozszerzenie tego miłosierdzia — czyli radości z Twego odpoczynku, jakim będzie powszechna odnowa — stanowi dla mnie przejaw nieba tu, na ziemi. Ty ukazywałeś się Żydom w znakach i figurach, ponieważ

jednak lud ten w znakach i figurach pokładał ufność, oddzieliłeś się od niego. Przenigdy jednak nie oddzielisz się od Kościoła, bo ukazałeś mu się we własnej osobie, w Twoim Synu, a jemu nigdy nie da się dość zaufać. Zesłałeś mi znaki odnowienia, lecz jeśli zacznę pokładać w nich ufność i mówić: wszystko to było naturalnym symptomem, natura rozpocznie samooczyszczenie i wkrótce dokończy dzieła — moja nadzieja się rozwieje, gdyż nie Tobie ufam. Gdybyś zupełnie zdjął ze mnie swą rękę, gdybyś nie znalazł mi zastosowania, pozostawiona sobie samej natura mogłaby mnie zniszczyć. A jeśli wycofasz pomocną dłoń? O biada, jak ulotne są środki natury, jak bezpłodne pomoce sztuki! Oto w rosie porannej kryje się obietnica tłustości wieczoru, niechaj więc te dni otuchy, o Panie, również będą zadatkami przyszłych dni — tak abym zgodził się zupełnie z Tobą, przystając na ten koniec i tę ścieżkę, którą mi wyznaczyło miłosierdzie Twoje.

MEDYTACJA DWUDZIELSTA

Id agunt

I to właśnie czynią

MEDYTACJA XX

Jakkolwiek wydaje się, że radę tworzą raczej elementy duchowe niż działanie, to jednak działanie jest duchem i duszą rady. Rady nie zawsze skutkują rozstrzygnięciem; nie zawsze możemy powiedzieć: to a to postanowiono. Natomiast każde działanie przynosi efekt i możemy stwierdzić: to a to wykonano. Prawa nabierają powagi i majestatu, kiedy widzimy, jak egzekwuje je sędzia z wysokości trybunału. Plany wojenne nabierają impetu i biegu, kiedy widzimy, że opatrzone je pieczęcią armii. Starożytni mieli zwyczaj czczenia pamięci osób zasłużonych dla państwa, który polegał na przyznaniu im swego rodzaju rzeźbionej podobizny zwanej *Hermesem*³⁵²; przedstawiała ona głowę i barki mężczyzny wsparte na kwadratowym postumencie, barkom tym jednak brakowało rąk oraz dłoni. Jako taki Hermes symbolizował osobę wiernie wspierającą państwo swoimi radami. Pozbawiając ten hieroglif rąk, starożytni nie chcieli powiedzieć nic ponad to, że wszędzie

³⁵² Forma zastosowana przez Donne'a jest nieprawidłowa, ponieważ tego rodzaju podobizny zwano *hermami*. Z drugiej strony użycie formy „Hermes” jest tutaj na miejscu, nawiązuje bowiem do postaci Hermesa Trismegistosa — patrona filozofii hermetycznej i alegorycznego bóstwa oznaczającego zwłaszcza wzajemne dopełnianie się różnych sprzecznych jakości, elementów bądź idei, w tym przypadku rady i działania. *Hermesem* lub *Merkurym* nazywali alchemicy również tak zwaną rtęć filozoficzną, tajemniczą substancję łączącą w sobie wyobrażalne przeciwieństwa, bez której nie może zachodzić proces transmutacji metali.

tam, gdzie w grę wchodzi sprawa rady, doradca nie powinien mieć rąk — czyli wyciągać ręk po łapówki, którymi kuszą go obcy — i nic ponad to, że głowa nie musi używać własnej ręki — czyli że za egzekucję postanowień rady nie musi odpowiadać ten sam człowiek, który doradza. Nigdy jednak nie mieli na myśli — i nie dali temu wyrazu w żadnym symbolu czy podobiznie — że głowy mogą obejść się bez rąk, że rady mogą obejść się bez działania. Albowiem małżeństwa nie sposób nazwać małżeństwem, jeżeli jego strony występują przeciw owocom małżeństwa, posiadaniu dzieci, a rady nie są radami, lecz złudzeniami, jeżeli od początku brak im silnej woli wprowadzenia własnych postanowień w życie. Z pojęciem głowy kojarzymy najczęściej nauki i sztuki. To ona jest siedzibą rozumu; to z niej pochodzą żywioły tworzące idee i ona jest sferą, na podobieństwo globu ziemskiego. A jednak sztukę dowodzenia racji, logikę, i sztukę nakłaniania, retorykę, przedstawia się pod postacią dłoni — tę pierwszą jako dłoń zaciśniętą w pięść, drugą jako dłoń rozluźnioną i rozwartą. Potęgę człowieka i moc Boga samego od zawsze wyrażano, mówiąc, że wszystko jest w Jego ręku. Rzadziej słyszymy o tych imionach Boga, które kojarzą nam się z radą, częściej natomiast o tych, co nasuwają myśli o egzekucji postanowień rady. Jest On nazywany Panem Zastępów więcej razy niż jakimkolwiek innym mianem. Tak oto bowiem wkraczamy w rozważania nad chwiejną kondycją człowieka, którego szczęście, jakiegokolwiek by było, może w gruz obrócić skaza na jednym, dowolnym elemencie, który do tegoż szczęścia prowadzi — natomiast nie sposób go zbudować, jeśli się nie ma wszystkich elementów. Bez rady, bez konsylium nie zaszedłbym tak daleko. Bez działania i ćwiczeń nie postąpiłbym naprzód w zdrowiu. Jakie jednak działanie okazuje się teraz niezbędne? Oczyszczanie: a więc odciąganie, gwałcenie natury, dalsze osłabianie. O, droga ceno! O, dziwna metoda dodawania — przez ujmowanie. O, dziwne przywracanie harmonii natury — poprzez gwałt na niej, o dziwne wlewanie siły — przez wzmocnienie słabości! Zdaje się, że już byłem chory. I cóż za pocieszające słyszę teraz pytanie: czy aby dlatego leżysz, żeś się lekarstwem kurował? Oto jeszcze jeden stopień, na którym stanąwszy, możemy wejrzeć głębiej w nędzę człowieka — czas, pora jego niedoli. To musi stać się teraz. O, więcej niż podstępna, niż czujna, niż przemyślna — więcej niż towarzyska niedola człowieka, która rzadko przycho-

dzisz sama, lecz raczej towarzyszysz innym nieszczęściom i wzmagasz je, rozsierdzasz je! Na miazgę jestem rozcierany w trakcie oczyszczania, aż po zupełne wytrawienie zlogów humoralnych, aż po ekspulsję materii z ciała i opróżnienie z jadowitych humorów tak pełne, że zniknę ze świata, uległszy anihilacji.

WYMÓWKA XX

Boże mój, Boże ładu i hierarchii, a jednak — nie ambicji! Ty każdego człowieka obdarzyłeś miejscem, aczkolwiek niekoniecznie zadowoleniem z tego miejsca. Kiedy raczysz wreszcie położyć kres wszelkim swarom o pierwszeństwo w sprawach duchowych? I kiedy ludzie porzucą wyzute z miłosierdzia dysputy o przewadze wiary bądź skruchy, o wyższości wiary albo uczynków? Zarówno głowa, jak i ręka dopełniają człowieka cielesnego. Zarówno rada, jak i uczynki dopełniają poganina, który nie zna światła objawienia. Natomiast wiara i uczynki dopełniają chrześcijanina, któremu dana jest pełnia duchowa: rozum, wiara i objawienie. Czy właśnie dlatego, że łatwo jest twierdzić „wierzę”, a niełatwo znaleźć na to oparcie w dowodach ani przytoczyć jakieś świadectwo wzięte z serca (któż bowiem widział tego, przed którym leżą otworem zwoje Rejestru Zbawionych, wierny zapis serc ludzkich?). Ty, o Panie, tak często i z takim naciskiem kierujesz nasz wzrok na rękę, na przyglądanie się uczynom. Pewien cień, pewne podejrzenie pada na radę, która się wlecze i przeciąga. Wiele okazji umyka, gdy konsultacje długo trwają. Naprawa sieci jest konieczna, gdy jednak nazbyt się dłuży, ma w sobie coś z lenistwa. „Kto się wpatruje w wiatr, nie będzie siał, a kto baczny na chmury, nie będzie żał”³⁵³: mowa tu o człowieku zwlekającym, tak pogrążonym w studiowaniu uczynków, że zgłębia tylko wymówkę dla własnej w nich ospałości. Aczkolwiek, jak to na innym miejscu wyraził ten sam mądry i szlachetny sługa Twój, nie ulega wątpliwości, że „ten popada w nędzę, kto gnuśną ręką pracuje, a z ręki skrzętnej rodzi się bogactwo”³⁵⁴. Wszelkie zło przypisane jest tu brakowi ręki, wszelkie dobro — jej obecności.

³⁵³ Koh 11, 4.

³⁵⁴ Prz 10, 4.

Wiem, o Boże (i błogosławię za to imię Twoje, albowiem wszelka dobra wiedza od Ciebie pochodzi), że Ty patrzysz w serce, ale nie spuszczasz z nikogo oka, bacząc na czyny rąk ludzkich. Zaiste, czy Twój Duch nie daje do zrozumienia, że rozpoczynasz tam, gdzie my rozpoczynamy (a przynajmniej, że pozwalasz nam rozpocząć) — w słowach psalmu, gdzie na własne pytanie: „Kto wstąpi na górę Pana”, dajesz odpowiedź: „Człowiek rąk czystych i czystego serca”³⁵⁵? Czyż nie odsyłasz nas, przede wszystkim, do ręki? A czyż nie jest dziełem rąk Izraelitów ich święty zapał, który objawił się w bezzwłocznym wytraceniu jawnych bałwochwalców, a który Duch Twój nazwał „konsekracją siebie samych”³⁵⁶? Izraelici zostali określani mianem własnych rąk. Albowiem miano to dotyczy nawet rady. Otóż w Twoim słowie — a nie ma prawdziwszego miana niż nadane przez Ciebie — rada kapłanów stała po stronie Dawida i właśnie dlatego Saul mówi, że „ręka kapłańska jest z Dawidem”³⁵⁷. Mojżesz, a za nim częstokroć inni prorocy, zwykł powtarzać: to a to Pan rzekł, Pan przekazał, Pan zarządził — nie za pomocą rady albo głosu, lecz ręką Mojżesza i rękami proroków: ilekroć trzeba nam dać świadectwo o innych lub o sobie samym, odwołujemy się do ręki, do działania, do czynów. Nim to nastąpi, dowierzamy. Gdy to nastąpi, cierpimy. Ale miejsce najpierwsze, najczęściej i najbardziej widoczne, przypada działaniu. Czemu więc, Boże mój, Boże błogosławiony, na ścieżkach siły duchowej tak powoli przechodzę do działania? Schłostała mnie Twoja różga, nim zasięgnąłem konsultacji, żeby rozważyć, w jakim jestem stanie. Mam się zatrzymać w tym miejscu? Gdyby ktoś, kreśląc okrąg na papierze, zatrzymał się cał przed jego zamknięciem i odłożył cyrkiel, nie zdoła domknąć idealnego kręgu, chyba że znowu pograży się w pracy i znajdzie punkt centralny, z którego rozpoczął — ja zaś, jakkolwiek wbiłem nóżkę mego cyrkla w Ciebie i przemierzyłem bardzo długą drogę, tak by przyjrzeć się własnej osobie, gdy się oddzielę od Ciebie, mego centrum, w niczym nie znajdę idealnego domknięcia. Dlatego też obecne przejście do działania oznaczać będzie powrót do Ciebie i podjęcie przeze mnie pracy nad samym sobą, za pośrednictwem leku, leku oczyszczającego — swobodnego i całkowitego opróżnienia

³⁵⁵ Ps 24, 3–4.

³⁵⁶ Wj 32, 29.

³⁵⁷ 1 Sm 22, 17.

duszy mojej przez wyznanie grzechów. Lek oczyszczający działa gwałtownie i wbrew naturze. O Panie, nie odmawiam wypicia jadownej mikstury spowiedzi, choć może ona działać przeciw człowiekowi cielesnemu. Zażycie leku w niewłaściwy sposób jest niebezpieczne. O Panie, nie uchylam się od metody polegającej na tym, aby wyznać wszystko, co obciąża moje sumienie temu, któremu powierzyłeś władzę odpuszczania grzechów. Wiem, że lekarstwo można uczynić na tyle przyjemnym, żeby z łatwością dało się je zażyć, lecz na tyle nieprzyjemnym, by nie wygasła jego moc i własności. Wiem, że moja spowiedź nie przypomina rozciągania sumienia na łożu tortur, acz nie oszczędzono mi tego zupełnie. Gdyby nawet kwestia, czy zażyć ów lek spowiedzi, czy nie, była czysto akademicka i bez znaczenia, to przecież sam Galen przyznaje, że zwykł przepisywać pacjentom wiele środków, co do których nie miał pewności, że przyniosą poprawę, zawsze jednak ordynował tylko takie, o których wiedział, że nie zaszkodzą. Użycie wspomnianego leku duchowego nie może przynieść szkody, a Kościół zawsze uważał, że może wręcz pomóc, o czym też bez wątpienia przekonało się mnóstwo pokornych dusz. I ja „podniosę zatem kielich zbawienia i wezwę imienia Twego”³⁵⁸. Napelnę kielich skrupułów, jak niegdyś napelniałem kielichy rozkoszy światowych, ażebym pić nie musiał z kielicha przekleństwa, doświadczając nieodwracalnego zniszczenia. A za przykładem Twojego chwalebnego Syna, który w drodze na własną egzekucję nie chciał pić z kielicha otępienia, ofiarowanego Mu, żeby nie czuł bólu (gest miłosierdzia częsty wobec skazańców w tamtym czasie i miejscu), i wziął na siebie całą mękę, również ja nie skosztuję z tego kielicha, ale przeniosę naczynie moich grzechów w sferę własnego namysłu i wyleję je tutaj, według poruszeń świętego Ducha Twego, i w każdym miejscu, według zarządzeń świętego Kościoła Twego.

MODLITWA XX

Wieczny i najlaskawszy Boże! Ty, łącząc węzłem małżeństwa męczyznę i niewiastę i czyniąc ich jednym ciałem, chciałeś, by

³⁵⁸ Ps 116, 13.

byli jedną duszą. Skoro więc oni mogą utrzymać wzajemność uczuć i zgodność wzajemną w dobrych i złych przypadkach tego świata, pokornie proszę Ciebie, który pożeniłeś duszę moją z ciałem, aby ta dusza mogła oczekiwać — i to z pożytkiem — Twoich miłosiernych poczyniń wiodących ciało do uzdrowienia. Dzięki Twojej dobroci środków, zazwyczaj przeznaczonych dla ciała, używam, aby zmyć zagrażające mu humory grzechu. W ciele moim, o Panie, jest rzeka, lecz w duszy — morze, morze wzdęte niby wody potopu, spęczniałe nad wysokość oceanu. Wzniosłeś więc we mnie kilka wzgórz, bym mógł się oprzeć nawałnicy fal grzechu. Nawet nasze zmysły są wzgórzem i mogą nieść ratunek przed pewnymi grzechami. Podobnie wykształcenie, nauka, obserwacja, przykład. Jeszcze wyżej wznoszą się Twój Kościół, słowo, sakramenty i obrzędy — jak również skrucha i żal za popełnione grzechy. Wprowadziłeś mnie na szczyt każdego z tych wzgórz, lecz oto potop, chłosta bałwanów przelewa się nad szczytami, ja zaś grzeszę i grzeszę, mnożąc grzech przez grzech, po otrzymaniu wszelkich pomocy Twoich do walki z grzechem — gdzież znajdę zatem dosyć wody, ażeby zmyć ów potop? Oto jest Morze Czerwone, większe niż ten ocean. I jest źródółko, przez które ocean może roztopić się w czerwonym morzu. Niechaj duch prawdziwego żalu i skruchy przeciśnie wszystkie grzechy moje przez żrenice i skropi rany Twojego Syna, a cały stanę się czysty, moja zaś dusza oczyści się bardziej niż ciało, bo przeznaczone jest jej lepsze, dłuższe życie!

MEDYTACJA DWUDZIESTA PIERWSZA

*Atque annuit ille, qui, per eos, clamat,
linguas iam, Lazare, lectum*

Aż wreszcie przybywa Ten, który ustami lekarzy woła:
„Teraz, Łazarzu, porzuć swoje łóżę”

MEDYTACJA XXI

Czy mam podstawę sądzić, że gdyby mężczyznę na początku świata pozostawiono samemu sobie — nie upadłby? Gdyby wówczas nie było kobiety — czy mężczyzna nie posłużyłby sobie za kusiciela? Oto widzę go dzisiaj, podległego niezliczonym słabościom, popadłego w niezliczone grzechy, bez żadnych zewnętrznych pokus — i mam sądzić, że sam nie doznawałby żadnej? Bóg widział, że mężczyzna potrzebuje pomocnicy, aby czuć się dobrze; skażmy jednak kobietę — stwierdził diabeł: więcej nie trzeba. Kiedy Bóg przebywał z nami sam na sam, do Adama grzech nie miał przystępu. Kiedy diabeł przebywał z nami sam na sam, w Ewie grzech znalazł otwartą furtkę. O, jakim olbrzymem jest człowiek, gdy walczy z samym sobą, a jakim karłem, kiedy potrzebuje pomocy dla siebie lub jej sobie udziela! Nie mogę wstać z łóżka, dopóki lekarz nie postawi mnie na nogi — ba, nie mogę nawet powiedzieć, że potrafię wstać, dopóki lekarz mi tego nie powie. Nic nie czynię, nic nie wiem o sobie. Jakże małą i bezsilną cząstką świata jest człowiek, skoro tylko zostanie sam! I o ileż mniejszą cząstką samego siebie jest ów człowiek! Tak małą, że gdy się zdarzy (a tak bywa), że więcej nieszczęścia i więcej uciśku przyniosłoby mu ulgę, nie może sam sobie dołożyć owego nędznego dodatku, szczypty nieszczęścia. Sprasowany na śmierć, doznałby ulgi, gdyby ktoś mu dołożył jeszcze kilka odważników,

sam jednak nie może tego uczynić. Może grzeszyć sam i cierpieć sam, ale do skruchy i odpuszczenia win potrzebuje innego. Tenże inny powiada mi, że mogę się dźwignąć — wstaję więc z łóżka. Ale czy każde podźwignięcie się oznacza społeczny awans? Albo czy każdy awans oznacza posadę? Łatwiej mi upaść na ziemię teraz, kiedy stoję, niż gdy leżałem w łóżku. O przewrotna drogo, o nieregularny ruchu człowieka — nawet stanięcie o własnych siłach wiedzie do ruiny! Iluż to ludzi nie wypełnia sobą miejsca, do którego ich wydzwignięto? A nawet najmniejszy kącik takiego miejsca nie może pozostawać pusty — wszak pustka jako taka nie istnieje! Zaiste, jeśli człowiek nie wypełnia sobą piastowanego stanowiska, wyręczą go inni ludzie i napływające skargi na jego nieudolność. Albowiem natura odznacza się takim wstrętem do pustki, że jeśli w odniesieniu do kogokolwiek powstanie choćby wrażenie, że nie wypełnia on zajmowanego miejsca, nic nie zdoła ukryć owej próżni — pojawią się pogłoski i plotki i wyjdzie na jaw (nie na podstawie dowodów, lecz wrażenia, wszystko jedno czyjego wrażenia), że taki a taki wypalił się na swym urzędzie lub nie wystarcza na ten urząd, a zastępca jego już czeka; czasami człowiek, który wydzwignął się i zajął jakieś miejsce, nie może go utrzymać, ponieważ nie wypełnia go sobą — w istocie lub w opinii innych. Zdarza się jednak, że ktoś nadmiernie wypełnia sobą miejsce: wnosi w nie tyle cnoty, sprawiedliwości i rzetelności, że rola lub stanowisko, które piastuje, zaczyna być wypełniane źle i jakby pod ciężarem. Jego rzetelność okaże się potwarzą wobec poprzednika, rzuceniem nań cienia niesławy i brzemieniem dla następcy, ponieważ niejako przymusza do postępowania wedle sprawdzonego wzorca, co odbiera stanowisku bądź urzędowi jasną wartość rynkową; albowiem wartość tę obliczamy, badając, w jakim stopniu piastujący posadę będzie się cieszył samodzielnością decyzji. Wstałem i zdaje się, że stoję w miejscu — a jednak się kręcę. Stanowię zatem kolejny argument na rzecz nowej filozofii, w myśl której ziemia się obraca. Dlaczego miałbym nie uwierzyć, że cała ziemia obraca się dokoła, mimo iż względem mnie wydaje się nieruchoma, skoro według mojego otoczenia stoję, gdy unosi mnie obrotowy ruch zawrotów głowy? Człowiek nie ma innego centrum prócz niedoli. Do niej i tylko do niej jest przytwierdzony. W niej tylko znajdzie samego siebie. Ilekroć się wydzwignie bodaj o cal, biegnie naprzód i porusza się po okręgu niczym ten,

kto doświadcza zawrotów głowy. I jak na nieboskłonie mało jest kręgów obiegających cały świat, lecz mnóstwo epicykli i kręgów pomniejszych, które wciąż zalicza się do kręgów niebieskich, tak jest i z ludźmi, którzy zostali wydzwignięci i stali się częścią kręgów państwa i społeczeństwa. Niewielu tylko spośród nich porusza się z miejsca na miejsce i przechodzi przez kręgi przynoszące korzyść — większość bowiem spada w kręgi pomniejsze, stamtąd zaś stopień lub dwa wiodą do końca, gorszego niż centrum, skąd ich wydzwignięto. Każda rzecz może służyć zilustrowaniu niedoli człowieczej. Mnie jednak nie potrzeba niczego, prócz własnej osoby. Przed długi czas nie mogłem wstać. Na koniec inni muszą dźwigać mnie na nogi. I oto stoję, gotów zapaść się jeszcze głębiej niż poprzednio.

WYMÓWKA XXI

Boże mój, Boże mój, jak dalece ten świat jest zwierciadłem nowego świata? Z pomocą sztuki potrafimy przerzucić obraz z jednego zwierciadła na drugie i posłać odbicie daleko od źródła. Ty zaś możesz o wiele więcej: mamy dostąpić zmartwychwstania w niebie i wiemy o tym, gdyż obraz tego wydarzenia przerzucasz na nas z innego zwierciadła³⁵⁹; czujemy, że dostąpimy zmartwychwstania z grzechu — gdyż znów używasz innego zwierciadła, by nam to unaocznić. Oczekujemy bowiem, że nastąpi zmartwychwstanie ciała z nieszczęść i klęsk tego żywota: zmartwychwstanie ciała ukazuje mi zmartwychwstanie duszy³⁶⁰ oraz uzmysławia, w jaki sposób na tym świecie ciało i dusza zmartwychwstają oddzielnie, a na tamtym zaś — powstaną razem. Skoro męczennicy u stóp ołtarza usilnie domagali się od Ciebie zmartwychwstania ciała do chwały³⁶¹, wybac mi, jeśli będę domagał się od Ciebie usilną modlitwą, byś dokończył zmartwychwstania, które we mnie wszcząłeś — zmartwychwstania do zdrowia. Boże mój, nie chciałbym Cię urazić prośbą lub błagać o coś, co spowodzi na mnie pogorszenie. Leżę w łożu grzechu — upodobanie do grzechu

³⁵⁹ 2 Kor 3, 18.

³⁶⁰ 1 Kor 15, 49.

³⁶¹ Ap 6, 9–10.

jest tym łożem. Leżę w grobie grzechu — zdrętwienie wrażliwości wskutek grzechu jest tym grobem. Gdzie Łazarz przebywał cztery dni, ja spoczywałem pięćdziesiąt lat — w rozkładzie! Czemu nie wzywasz mnie jak Łazarza, głosem donośnym³⁶², skoro dusza moja jest równie martwa jak jego ciało w tamtej chwili? O Boże, zagrzmij na mnie — nic tu nie wskórasz muzyką! Sługi, które mają na nas oddziaływać zgodnie z Twoim zamysłem, nazwałś głośnymi imionami: wiatrami, rydwanami i szumem spadających wód; posłyszają Cię wszędzie, gdzie zechcesz być słyszany. Gdy Syn Twój, wspólny z Tobą, stwarzał człowieka, padały wyłącznie słowa. Wówczas, o święta i chwalebna Trójco, wyłącznie Twoje trzy osoby mogły słuchać — i słyszały się wzajem doskonale, ponieważ wypowiadały to samo. Kiedy jednak Chrystus rozpoczynał dzieło odkupienia, przemówiłeś, a ludzie, usłyszawszy to, sądzili, że grom uderzył³⁶³. Twój Syn sam zawołał donośnym głosem z krzyża — i to dwukrotnie³⁶⁴ — tak jak dwa razy gromkie wołanie oznajmiło początek Jego zbawczej misji, Jan Chrzciciel bowiem, który miał przygotować świat na Jego przyjście, zwany był głosem wołającego³⁶⁵, a nie szepczącego. Twój głos jest zawsze donośny. Słowa te, stwierdza Mojżesz, „wyrzekłeś głosem dobitnym i nie dodałeś nic ponadto”³⁶⁶. Cokolwiek powiesz, jest dowiedzione, dowiedzione tak, że nikt nie uczyniłby tego dobitniej — nie czulibyśmy się zmuszeni go słuchać tak jak Ciebie. Najwyższy wydał swój głos: czym był Jego głos? „Pan zagrzmiał z niebios”³⁶⁷ — to czasem można usłyszeć. Ale ten głos, Twój głos, obfituje w moc³⁶⁸. Nie tylko jest w nim przemożna siła, co można usłyszeć, i przemożny nakaz, co trzeba usłyszeć, lecz i przemożność oddziaływania, co wszyscy usłyszą. Dlatego przekazałeś nam cały psalm dwudziesty dziewiąty, abyśmy rozmyślali nad Twoim głosem. Syn Twój powiada, że jest to „głos, który usłyszą umarli”³⁶⁹ — ja zaś jestem umarły. Czemu więc, Boże, nie mówisz do mnie tak głośno? Święty Jan

³⁶² J 11, 43.

³⁶³ J 12, 28.

³⁶⁴ Mt 27, 46; Mt 27, 50.

³⁶⁵ J 1, 23.

³⁶⁶ Pwt 5, 22.

³⁶⁷ 2 Sm 22, 14.

³⁶⁸ Ps 68, 33.

³⁶⁹ J 5, 25.

„usłyszał głos i obrócił się, żeby ujrzeć głos”³⁷⁰: niekiedy jesteśmy nazbyt ciekawi narzędzia tego, przez kogo Bóg mówi. Ty wszakże mówisz najgłośniej, kiedy przemawiasz do serca. „Była cisza, a oto usłyszałem głos”³⁷¹, powiada jeden z towarzyszy do Hioba. Słucham Twojego głosu w obrządkach, które ustanowiłeś, i nie wsłuchuję się w poszeptywania sekt. Racz jednak, Boże, mówić głośniej, abym — choć słyszę Cię teraz — mógł słyszeć już wyłącznie Ciebie. Moje grzechy krzyczą donośnie niczym zbrodnia Kaina. Moje strapienia krzyczą donośnie. Szum fal powodzi się wzmógł (a wody to strapienia), lecz Ty, o Panie, „potężniejszy jesteś nad szum mnogich wód”³⁷² — niż odgłos wielu doczesnych, duchowych, wszystkich innych strapiień. Cemu więc nie przemawiasz do mnie tym głosem? „Czymże jest człowiek i do czego się nada? Co mu służy, a co szkodzi”³⁷³? Łoże grzechu nie jest do szczytu złe dla mnie, przynaglasz bowiem, żebym z niego wstał. Z drugiej strony, podniesienie się z tego łoża nie wyjdzie mi całkiem na zdrowie, jeśli nie wezwiesz mnie stanowczo do powstania i nie podtrzymasz, kiedy stanę prosto. Obawiam się, mój Boże, owego strasznego znaczenia słów: „Gdy człowiek skończył, zaraz zaczyna na nowo”³⁷⁴. Kiedy ciało człowieka nie jest zdolne grzeszyć, jego pamięć o grzechach popełnia raz jeszcze wszystkie stare grzechy i to, co chciałeś, byśmy wspominali dla skruchy, my rozpamiętujemy z lubością. „Przynieście go do mnie w łożu, żebym mógł go zabić”³⁷⁵, mówi Saul o Dawidzie; Ty nie mówisz w ten sposób, to nie Twój głos. „Słudzy zasiekli Joasza, gdy leżał chory na łożu”³⁷⁶. Ty nie ścierpisz, żeby ci, którzy mi usługują w chorobie, posunęli się do zaniedbania mnie lub znużenia się mną, póki słabuję. Ostrzegasz, że „jak pasterz wyrzywa z lwiej paszczyki parę nóg albo kawałek ucha, tak ujdą z życiem dzieci Izraela zamieszkujące Samarię, brzeg łoża, oraz Damaszek, łoże”³⁷⁷ — zatem nawet niezagrożeni zginą. O ileż bardziej mogę umrzeć

³⁷⁰ Ap 1, 12.

³⁷¹ Hi 4, 16.

³⁷² Ps 93, 3–4.

³⁷³ Syr 18, 8.

³⁷⁴ Syr 18, 7.

³⁷⁵ 1 Sam 19, 15.

³⁷⁶ 2 Krn 24, 25.

³⁷⁷ Am 3, 12.

ja, który znajduję się na łożu śmierci? Jednak nie tak postępujesz ze mną. Jak bowiem „wystawiano chorych na łożach, żeby cień sługi Twego Piotra ich przesłonił”³⁷⁸, tak Ty mnie przesłoniłeś i pokrzepiłeś, Boże mój. Kiedy jednak zechcesz uczynisz więcej? Kiedy zechcesz dopełnić wszystko? Kiedy przemówisz donośnym głosem? Kiedy nakażesz mi: „Weź swoje łoże i chodź”³⁷⁹? Skoro łoże to moje skłonności, kiedyż mam je podnieść, by je opanować? Skoro łoże to moje utrapienia, kiedyż mam je podnieść, bym przeciw nim nie szemrał? Kiedy mam wziąć łoże i chodzić — zamiast w nim leżeć, co sprawia mi przyjemność, albo osuwać się z niego, na czym polega karcenie, które odbieram? Ale, Boże mój, Boże, Boże wszelkiego ciała i wszelkiego ducha, kiedy z woli Twojej duch mój omdlewa w podupadłym ciełe, dozwól na jedno: skoro ciału wystarcza siedzenie prosto, by nauczyło się wstawać, stawanie — by nauczyło się chodzić, chodzenie zaś stanowi krok ku podróży, oby dusza moja, słuchając Twojego głosu i słysząc „wstań”, mogła coraz dalej wzrastać z Twojej łaski i postępować naprzód, i utwierdzać się w tym postępowaniu, które zetrze wszelką podejrzliwość i napięcie uczuć między mną a Tobą. Niech dusza moja przemawia takim głosem i wsłuchuje się w taki głos, żebyś wciąż mógł mnie przyjać, a ja żebym mógł doznać pocieszenia od Ciebie.

MODLITWA XXI

Wieczny i najłaskawszy Boże, Ty sprawiłeś, że rzeczy drobne są znakami rzeczy wielkich, i ukazałeś nam nieskończone zasługi Twego Syna pod postacią wód chrztu, a w innym Twym Sakramencie — pod postaciami chleba i wina. Racz przyjać ofiarę z moich kornych podziękowań za to, że dzięki Tobie mogę wstać z łoża znużenia i braku otuchy, a to cielesne powstanie jest, z łaski Twojej, zadatkiem zmartwychwstania drugiego, z grzechu, i trzeciego, do nieprzemijającej chwały. Twojemu Synowi, który sam w sobie jest nieskończony, tak że nic dodać doń nie można, spодobało się dorastać w łonie Dziewicy, a potem rosnać

³⁷⁸ Dz 5, 15.

³⁷⁹ Mt 9, 5–6.

na oczach ludzi. Wiem, że Twe dobre zamysły względem mnie skupiają się i dopełniają w Twojej świętej woli, która odnosi się do mojej osoby i mieści w sobie całą łaskę i całego mnie. Ukaż mi je wszelako pod postacią pór roku, biegu miesięcy i biegu gwiazd na nieboskłonie, abym doznał pociechy płynącej nie tylko z wiedzy, że jesteś nieskończenie dobry, lecz także z odkrywania, że z każdym dniem jesteś dla mnie coraz lepszy. Oto przydałeś świętemu Pawłowi wysłannika szatana, aby nabrał pokory, mnie zaś, w tym samym celu, możesz dać samego siebie, mianowicie wiedzę, że jakkolwiek łaską obdarzyłbyś mnie dziś, jutro zgine, jeżeli nie dasz mi Twojej łaski na dzień jutrzejszy. Proszę Cię zatem o chleb powszedni. Przez wiele dni karmiłeś mnie chlebem cierpienia, przez kilka dni — chlebem nadziei, tego dnia zaś — chlebem mocy bożej, gdyż wstałem mocą tej przemożnej siły, którą wlałeś we mnie Ty, Bóg wszelkiej siły. Panie, nie zaprzestawaj mi podawać chleba życia, duchowego chleba życia — w zaufaniu pokładanym w Tobie, sakramentalnego chleba życia — w godnym przyjmowaniu Ciebie, i jeszcze prawdziwszego chleba życia — w wiecznotrwałym zjednoczeniu się z Tobą. Wiem, o Panie, że gdy stworzeni przez Ciebie wcześniej aniołowie patrzyli, jak formujesz ptactwo, ryby, zwierzęta i robaki, żaden z nich nie zaczepił Cię, mówiąc: „Czyż nie możemy liczyć na lepsze stworzenia, godniejszych towarzyszy?”. Przeczekali oni jednak okres Twego odpoczynku i pojawił się człowiek, naturą niewiele im ustępujący. Za ich przykładem, o Boże, otrzymawszy od Ciebie pierwszą łaskę, zdolność powstania, nie domagam się, abyś teraz utwierdził moje zdrowie. Choć wskutek łaski widzę, że Twoje skarcenie było mi niczym lekarstwo, nie żywię złudzeń co do swej siły duchowej — wiem natomiast, że moją siłę fizyczną złamie lada poryw wiatru a siłę duchową zmiecie byle podmuch próżności. Utrzymuj mnie przeto, Boże łaskawy, w takiej proporcji między jedną a drugą z tych sił, żebym mógł stale dziękować Ci za otrzymane dary i stale o coś prosić, z modlitwą przypadać do ręki Twojej.

MEDYTACJA DWUDZIESTA DRUGA

Sit morbi fomes tibi cura
Z powagą i skupieniem, Czytelniku,
popatrz, jak tlą się węgielki choroby

MEDYTACJA XXII

Jak zrujnowane gospodarstwo przejął człowiek, biorąc w dzierżawę samego siebie? Nie ma dnia, żeby dom nie groził zawaleniem, a chwast zarasta całą ziemię, choroby zarastają ciało; zielsko wkracza na każdy skrawek gruntu, ba, nawet na kamień, a każdemu mięśniowi ciała, ba, każdej kości coś dolega. Najmniejszy kamyk z powierzchni gleby kryje chwast zaraźliwy, a ząbek w naszej głowie kryje ból, którego człowiek, tak pewien swego, się lęka — wstydząc się równocześnie tego lęku przed bólem. Jak często człowiek płaci dzierżawne i w jakiej wysokości? Płaci dwa razy dziennie, przy obu posiłkach, a jakże mało ma czasu, żeby zebrać na opłatę. Ileż to dni świątecznych odrywa go od pracy? Połowę każdego dnia świętujemy, zażywając snu. Jakie odszkodowania, subsydia i kontrybucje nałożono na niego oprócz renty dzierżawnej? Jakie lekarstwa musi stosować oprócz diety? Ilu współlokatorów zmuszony jest stłoczyć pod swym dachem prócz rodziny, ile zakaźnych chorób przyjąć od innych ludzi? Być może Adam miał tylko utrzymywać i przystrajać rajski ogród. Nawet gdy jego dzierżawne wzrosło, to przecież nie tak bardzo, żeby musiał pracować w pocie czoła — a jednak oddał grunt innym. O ile wyższą rentę dzierżawną płacimy za to gospodarstwo, za to ciało, my, którzy płacimy sami sobie, którzy płacimy gospodarstwu, a nie możemy w nim mieszkać? Nasz znój nie zna końca ani wtedy, gdy wytniemy chwast, skoro tylko wyrośnie

— gdy uporamy się z gwałtownym i niebezpiecznym wykwitem choroby, która mogłaby nas szybko wyniszczyć, ani wtedy, gdy wyrwiemy ów chwast z korzeniami — wyzdrowiawszy całkowicie z tejże choroby. Niestety, cała ziemia jest z natury skażona, cała gleba skłonna przyjmować to, co złe: ciało zdradza inklinację do chorób, podatność na choroby, i na tym podglebiu będą wyrastać wszelkie przypadłości i schorzenia, my zaś będziemy przykuci do ciągłej pracy na tym gospodarstwie, zmuszeni do bezustannych studiów nad temperamentem i konstytucją naszego ciała. W rozstrojach i chorobach gleby, takich jak kwaśność, suchość, podmokłość lub wszelkie rodzaje wyjałowienia, lek i remedium, po większej części, spoczywa w samej glebie. Czasami do poprawy starcza odpowiednie usytuowanie. Gdy pole jest pagórkowate, drzewo posadzone na zboczu odsączy i odprowadzi szkodliwą wilgoć. W innym przypadku wypalenie wierzchniej warstwy darni (podobne przyżeganiu rany) przywraca glebie wigor i młodość: z popiołów rodzi się feniks, z pustaci jałowej wyłania się urodzaj — i to dzięki sednu jałowości, popiołom. Tam, gdzie grunt nie może uleczyć się sam, przyjmie medykament z innych gruntów, z innych zdrowych gleb. Gdy bowiem nawieziemy wzgórze marglem z Francji albo gdy użyżnimy pola namułem z rzek odległej Germanii, sprawimy, że różne gleby wspomogą się nawzajem; nie zaszkodzą sobie. Ja jednak przejąłem gospodarstwo w zamian za tak wysokie dzierżawne i na warunkach tak twardych, że samo sobie nie przyjdzie ono z pomocą (wycięcie części mego ciała nie uzdrowi innej; może ocalić zdrową, lecz nie uleczy zajętej gangreną). Gdyby ciało moje mogło przyjąć lek, medykament, pochodzący z innego ciała, gdyby człowiek mógł przyjąć lek z tkanki innego człowieka (na przykład proszek z mumii lub podobną ingrediencję), źródłem takiego lekarstwa musiałby być trup ludzki — całkiem odmiennie niż w wypadku gleb, które można bez szkody mieszać i łączyć z żywym marglem czy namułem. W człowieku nie ma nic, co mogłoby pomóc jemu samemu. Także w obrębie ludzkości nie zachodzą wzajemne oddziaływania o charakterze leczniczym — może prócz faktu, że niosący pomoc znajduje się w tak złym stanie, w jakim otrzymujący pomoc byłby, gdyby jej nie otrzymał: ten bowiem, z którego ciała pochodzi lekarstwo, jest martwy. Przejąwszy zatem to gospodarstwo, zabrawszy się za to ciało, jałem osuszać nie bagnisko, lecz fosę wypełnioną wodą,

w której pływała wszelka nieczystość. Wzorem perfumiarzy, usiłowałem przemienić w wonną esencję łajno, którego każda strona jednak wydzielała zapach; próbowałem uczynić czymś zdrowym truciznę, której wprawdzie nie zdradzała żadna jawna właściwość, gwałtowny żar albo chłód, lecz była ona trucizną w całej swej esencji i istocie, tudzież w indywidualnych przejawach swej formy. Wyleczenie ostrych wykwitów choroby to wielka sztuka, wyleczenie samej choroby — jeszcze większa. Ale wyleczyć ciało — korzeń i powód chorób — potrafi tylko wielki lekarz, który podnosi ciała do chwały tamtego świata — nie inaczej.

WYMÓWKA XXII

Boże mój, Boże mój, oto mam dociec, co jest korzeniem, zarzewiem, przyczyną mojej choroby — a potem to usunąć. Nie wiem wszakże, czego dociekać, co usuwać! Czy jest na świecie Hipokrates albo Galen, którzy pokażą mi ów korzeń w ciele? Przyczyna leży głębiej, w duszy — a nawet jeszcze głębiej, możemy bowiem domniemywać, że ciało przed ożywieniem, zanim otrzymało duszę, było bez grzechu. Podobnie dusza — zanim weszła w ciało, przed tą chwilą skażenia, była bez grzechu. Grzech jest korzeniem i zarzewiem wszelkiej choroby, to jednak, co niszczy ciało i duszę, nie znajduje się ani w jednym, ani w drugim, lecz w obu naraz. Czy mogłem temu zapobiec, o mój Boże? Czy mogę to rozsupłać? Korzeniem i zarzewiem choroby jest mój grzech, grzech powszedni, lecz nawet on ma inny korzeń, inne paliwo — grzech pierwotny. I ten to grzech mam zrzucić z siebie? Każesz mi może oddzielić zakwas od ciasta? Lub sól od morskiej wody? Czyż nie oczekujesz, abym bez ustanku miał baczenie na zarzewie, na tłące się węgle grzechu, w ten bowiem sposób nie zajmę się ogniem? Świat to chrust ułożony w stos, na którym spoczywamy i którego jesteśmy miechami (zupełnie jakby brakowało innych). Płomień ów rozdmuchuje nieświadomość: „Ktokolwiek dotknął rzeczy nieczystej, nawet nie wiedząc o tym, stawał się nieczystym”³⁸⁰ i trzeba było oczyszczającej ofiary (czyli uważano, że człowiek popełnił grzech), mimo że sprawca

³⁸⁰ Kpł 5, 2.

nie przewinił świadomie³⁸¹. Nieświadomość dmie w węgiel grzechu, o ileż jednak bardziej — wiedza! „Niektórzy ludzie, znając wyroki Twoje, nie tylko postępują wbrew nim, ale współcieszają się z innymi, którzy je łamią”³⁸². Natura dmie w węgiel grzechu: „Z natury jesteśmy dziećmi gniewu”³⁸³. I prawo dmie w węgiel grzechu. Apostoł Twój, święty Paweł, odkrył, że „grzech bierze początek w prawie”³⁸⁴, albowiem wiele rzeczy robimy dlatego, że są zakazane. Łamiąc prawo, grzeszymy: „Grzech jest wykroczeniem przeciw Prawu”³⁸⁵, a sam w sobie „staje się Prawem w naszych członkach”³⁸⁶. Nasi ojcowie wszczepili w nas nasienie grzechu, wsączyli w nas jego źródło: „Jak woda wytryska z fontanny, tak z nas wytryska nieprawość, ale przewyższyliśmy ojców naszych w złym”³⁸⁷. Pozostajemy otwarci na niezliczone pokusy, a jakby doskwierał nam ich niedostatek, „nęcą nas własne żądze”³⁸⁸. Widocznie mało nam, że własną potęgą i sprytem możemy zniszczyć i podminować samych siebie, bo nie znajdując osobistej przyjemności w grzechu, grzeszymy ze względu na innych. Adam zgrzeszył przez wzgląd na Ewę, Salomon zaś przez wzgląd na swoje żony³⁸⁹: były to grzechy ulegania małżonkom. Sędziowie zgrzeszyli za sprawą Izebel³⁹⁰, a Joab z posłuszeństwa Dawidowi³⁹¹: były to grzechy ulegania władcy. Piłat zgrzeszył, żeby poprawić nastroje tłumu³⁹², a Herod — żeby poczynić dalsze ustępstwa Żydom³⁹³: były to grzechy ulegania ludowi. Grzech może mieć przyczynę we wszystkim, w kraju — w moim łonie, lub za granicą — w celach, które sobie stawiam. To, czym jestem, czym nie jestem i czym mógłbym być, okazuje się węglem, zarzewiem, paliwem i miechami grzechu. Czy zatem, Boże mój, mam odrzucić precz samego siebie,

³⁸¹ Lb 15, 24.

³⁸² Rz 1, 32.

³⁸³ Ef 2, 3.

³⁸⁴ Rz 7, 8.

³⁸⁵ 1 J 3, 4.

³⁸⁶ Rz 7, 23.

³⁸⁷ Jr 6, 7; Jr 7, 26.

³⁸⁸ Jk 1, 14.

³⁸⁹ 1 Krl 11, 3–4.

³⁹⁰ 1 Krl 21, 11.

³⁹¹ 2 Sm 11, 16–21.

³⁹² Łk 23, 24.

³⁹³ Dz 12, 1–3.

zanim wyzdrowieję? „Mam zrzucić starego człowieka”³⁹⁴ — czy rozumiesz przez to nie tylko dawne nawyki popełniania grzechów powszednich, ale i najdawniejszy z nich, grzech pierworodny? „Mam usunąć kwas z ciasta”³⁹⁵ — czy przez to rozumiesz nie tylko złe nawyki, którymi przesiąknęłam, ale i wrodzoną tynkturę grzechu, którą naznaczyła mnie natura? Jak mam spełnić Twe oczekiwania, nie zafalszowując tego, co sam rzekłeś: „Wszyscy są pod grzechem”³⁹⁶. Jednak, Boże, nie będę naciskał Cię Twoim własnym słowem, pomijając Twój osobisty komentarz. Wiem, że obecny stan mego ciała, który łatwiej dostrzec niż stan duszy, jest uczynioną przez Ciebie podobizną owej duszy. Chociaż żaden anatom, rozczłonkowawszy ciało, nie zdoła stwierdzić: tu leży węgiel, tu zarzewie, tu przyczyna wszystkich chorób cielesnych, człowiek wie zazwyczaj tyle o własnej konstytucji i skłonności własnego ciała do schorzeń, że w znacznej mierze może zapobiec niebezpieczeństwu. Podobnie jest z grzechem pierworodnym. Otóż nie sposób ustalić tak dokładnie, jak w przypadku grzechów powszednich, gdzie on tkwi i jaka jest jego natura; nie odsłonią tego żadne dociekania. Jednakże po zmyciu wodami chrztu grzech pierworodny nie tylko ulega oczyszczeniu, przez co staje się lepiej widoczny dla naszych oczu, lecz także słabnie — wprowadzie zachowuje dawną naturę, lecz już nie moc, wciąż nosi dawne imię, lecz traci pierwotny jad.

MODLITWA XXII

Wieczny i najłaskawszy Boże, Boże bezpieczeństwa i przeciwniku bezpieczeństwa, który zawsze pragniesz, byśmy byli pewni Twojej miłości, i zawsze chcesz, byśmy dla tej miłości coś czynili, spraw, proszę, niechaj stale odczuwam, że jesteś obok mnie, i niechaj kroczę Twoimi śladami, nawet gdyby odczucie obecności Twojej miało zaniknąć! Ty przedłużyłeś okres dzierżawy Ezechiasza o piętnaście lat³⁹⁷. Ty odnowiłeś dzierżawę Łazarza, chociaż nie wiemy, na jak długi czas. Nigdy jednak nie przygasileś żadnego

³⁹⁴ Ef 4, 22.

³⁹⁵ 1 Kor 5, 7.

³⁹⁶ Rz 3,9.

³⁹⁷ Iz 38, 5.

z tych ogni tak bardzo, żebyś nie mógł rozjątrzyć tłących się węgli i „odziać przyszłą śmiertelnością”³⁹⁸ ciała, któremu wcześniej tak ulżyłeś. Podobnie działasz w naszych duszach, dobry, lecz straszliwy Boże. Nie odpuszczasz żadnego grzechu tak dalece, żeby grzesznik nie mógł już przewinić. Nie czynisz żadnego człowieka tak miłym Tobie, żeby był bez grzechu. Jakkolwiek ponowne przyglądanie się grzechom, które w akcie szczerej skruchy pocho-
wałem w ranach Twojego Syna, przyglądanie się im zawistnym i podejrzliwym okiem — jak gdyby były wciąż moje, choć Syn Twój się nimi obarczył, jak gdyby te martwe już w Nim fontanny znów powstały do życia i skazywały mnie na śmierć — uwłaczało pełni Twego miłosierdzia i pomniejszało jego ogrom, to jednak sądząc, że łaska, którą okazujesz mi teraz, rozciąga się na wszelkie moje grzechy przyszłe albo że brak już we mnie tłących się węgielków, zarzewia przyszłych grzechów, czyniłem bezzasadne przewidywania i snulem zuchwałe domysły. Przeto więc, o Boże, racz z umiarem oddziaływać łaską na duszę moją, bym ani nie popadł w omdlenie duchowe (podejrzewając, że miłosierdzie Twoje względem mnie jest mniej szczere, mniej serdeczne niż względem tych, którzy w pełni pojednali się z Tobą), ani nie ośmielał się wystawiać na pokusy, mniemając, że otrzymana teraz łaska stanowi antidotum na wszelkie trucizny i z pewnością mnie ochroni, lub rzucając się w nowe grzechy — wskutek błędnego założenia, że mogę dostąpić łaski za każdym razem, skoro tej udzieliłeś z łatwością.

³⁹⁸ 2 Kor 5, 4.

MEDYTACJA DWUDZIESTA TRZECIA

Metusque relabi

I weź pod uwagę niebezpieczeństwo nawrotu

MEDYTACJA XXIII

Ciało ludzkie nie przypomina miasta, gdzie na dźwięk dzwonu każdy dusi ogień i przetrząsa żar w kominku, a potem kładzie się i śpi bez lęku. Oto dzięki diecie i lekarstwom przetrząsałeś węgielki swej choroby. Wciąż jednak grozi ci jej nawrót, ba — kryje się w nim większe niebezpieczeństwo. Nawet w przyjemnościach i bólach występuje *meum* i *tuum*, pojęcie własności. Na człowieka najmocniej wpływa ta przyjemność, która jest jego — jego na mocy poprzednich doznań i doświadczeń. Największy zaś strach budzą w nim te bóle, które są jego — jego na mocy przygnębiającego odczucia będącego efektem minionych strapiień. Chciwiec, którego wszystkie zmysły i zdolności pochłonięte są rozkoszą gromadzenia, zdumiewa się, jeśli ktoś może odnaleźć smak lub zadowolenie w otwartości czy hojności. Podobnie jest z bólami ciała: pacjent cierpiący z powodu kamienia zdumiewa się, że ktoś nazywa podagrę bólem. Inny, któremu nie doskwiera ani kamień, ani podagra, lecz ból zęba, czuje równy niepokój przed tym cierpieniem, jak podagryk przed atakiem kamieni, a chory na kamienie — przed atakiem podagry. Schorzenia, których nigdy nie doznaliśmy na własnej skórze, rodzą współczucie — nic ponadto — dla tych, którzy je wycierpieli. Współczucie nie osiągnie przecież wielkiego stopnia, jeżeli w jakiejś mierze nie odczuliśmy na sobie tego, nad czym wylewamy łzy, biadając, że przytrafiło się innym. Gdy jednak sami już doświadczyliśmy szczytowego natężenia owych mąk — drżymy, by nie przyszedł nawrót. Musimy własnym dyszeniem

rozniecać uderzenia żaru; musimy przelewać istne morza potów; musimy czuwać długimi nocami i płakać z żalu całe długie dnie (dnie i noce — tak długie, jak gdyby natura, uległszy spaceniu, pozostawiła po sobie najdłuższy dzień i najdłuższą noc roku, zazwyczaj rozdzielone sześcioma miesiącami); musimy stać u stóp tego samego trybunału, czekać na powrót lekarzy z narady i żadne dobre prognozy nie upewnią nas, że otrzymamy ten sam wyrok; musimy kroczyć wciąż tą samą ścieżką, mimo że problem nigdy nie jest ten sam — oto stan, kondycja, klęska, wobec której jakakolwiek inna choroba blednie i nabiera znamion rekonwalescencji. Dołącza się ona do utrapienia, jakim są nawroty, a przypisuje się ją (przeważnie słusznie) nam samym, ponieważ bierze podobno początek w jakimś rozstroju wewnętrznym człowieka. Spytasz o rezultat? Uczestniczymy we własnej ruinie nie tylko biernie, lecz również czynnie. Nie stoimy obok walącego się domu, lecz ściągamy go na siebie. Nie jesteśmy tylko skazańcami (co wskazywałoby na winę), lecz także katami (co imputuje dyshonor), własnymi katami (co sugeruje bezbożność). Rozwiewa się zatem otucha, jaką mogliśmy żywić w naszej pierwotnej chorobie, otucha płynąca z rozmyślania jak pożałowania godny, ogólnie rzecz ujmując, jest człowiek i jak podatny na schorzenia (bo w pewnym stopniu pociesza nas, że naszą kondycję dzielimy ze wszystkimi). Popadamy zaś, jak mniemam, w stan niepokieszenia, w samooskarżenie i samopotępienie — o, jakże nieprzezorny i wskutek tego niewdzięczny Bogu jestem ja sam, skoro czynię tak zły użytek z wielkich łask, skoro tak szybko niszczę długotrwałą pracę własnym rozstrojem, na powrót popadając w to, od czego raz zostałem ocalony. Moja medytacja przesuwają się zatem trwożliwie z ciała w stronę umysłu, rozmyślanie o chorobie przedziera się w rozważanie grzechu — owej grzesznej beztroski, przez którą pokornie popadłem w grzech. Wśród wielu przyczyn, które mogą spowodować nawrót, na podobieństwo odważników ciągnących szalę ku dołowi, jest i ta, że zastając państwo już osłabionym i wyludnionym, choroba czyni gwałtowniejsze postępy i trudniej ją uleczyć. Nielatwo przychodzi nam odczuwać strach przed chorobą, która jeszcze się nie ujawniła — nie wiemy przecież, czego się bać. Lęk jednak jest uczuciem najbardziej absorbującym i drażniącym, a nawrót do tego, co właśnie minęło, nawrót, który zawsze może nastąpić, stanowi najbliższy przedmiot tegoż uczucia, najbardziej bezpośrednio jego ćwiczenie.

WYMÓWKA XXIII

Boże mój, Boże mój, Boże mój, Ojcze potężny i mój lekarzu, Synu chwalebny — lekarstwo moje, Duchu błogosławiony, który przygotowujesz i podajesz mi wszelki medykament! Czyż mam, sam jeden, być zdolny do obalenia dzieła Was wszystkich i powtórnie popaść w duchowe schorzenia, z których wyciągnął mnie bezmiar Waszych łask? Wypełniłeś moją miarkę miłosierdziem, o Boże, lecz miarka ta nie była tej wielkości, co miarka całego ludu Twojego, całego narodu, liczego i chwalebnego narodu Izraela — a przecież jak często, jak często Izraelici popadali w ten sam grzech? Gdzie zatem pewność moja? Jakże łatwo zapomniałeś o wielu innych grzechach, które popełniali, a gwałtownie nastawiałeś na te, w które popadali często i raz za razem — na szemrania przeciw Tobie, Twoim narzędziom i pasterzom tudzież zwracanie się do innych bogów i przejmowanie bałwochwalczych praktyk od sąsiadów. Boże mój, jak łatwo potknąć się i spaść na dno — szemrając? Jakże głęboko dotyka Cię każdy, kto szemra przeciw temu, który od Ciebie pochodzi? Sędzia pokoju jest szatą, w którą Ty sam się przyodziałeś. Kto zatem wymierza pocisk w szatę, nie może twierdzić, że nie chciał skrzywdzić człowieka: Izraelici tego przerażającym przykładem. Jak często bowiem ich szemranie przeciwko własnym pasterzom prowadziło do odejścia od Ciebie? Chcąc innych urzędników, chcieli innych bogów. Dzisiejsze szemranie jest jutrzejszym bałwochwaltstwem, ponieważ jedno wywołuje drugie — dlatego Izraelici często popadali w oba grzechy. Otóż i ja odkryłem w sobie samym (Boże mój, Ty znalazłeś to we mnie, stworzyłeś mi oczy) transmigrację grzechu, przewędrowanie grzechu, które napełnia mnie lękiem przed jego nawrotem. Duszą grzechu (uczyniliśmy grzech nieśmiertelnym, stąd musi on mieć duszę) jest nieposłuszeństwo względem Ciebie. Gdy jeden grzech umiera we mnie, jego dusza przechodzi w inny grzech. Nasza młodość umiera, a wraz z nią grzechy młodości — niektóre śmiercią gwałtowną, część prawem natury. Ubóstwo, brak dotkliwy, więzienie lub wygnanie zabijają w nas pewne grzechy, niektóre zaś umierają z wiekiem. Na wiele sposobów stajemy się niezdolni do popełniania jakiegoś grzechu, lecz jego dusza żyje i przechodzi w inny. Co było uleganiem żądzom, przedradza się w żądzę władzy, ta zaś w niepobożność i duchowy chłód.

Nasza grzeszność ma trzy życia. Gdy wygasają grzechy młodości, przychodzą grzechy lat dojrzałych, a potem — grzechy wieku podeszłego. Boże mój, boję się powrotu do zła, ujrzałem bowiem transmigrację grzechu w sobie samym. Lecz strach ciąży mi z jeszcze oczywistszych powodów: wszak miewałem już wielokrotnie takie nawroty. Dlaczego, Boże, nawrót jest Ci aż tak wstrętny? Zdaje się bowiem, że dopieka Ci nie tyle szemranie i bałwochwalstwo nieposłusznego ludu, co jego powrót do tych właśnie grzechów. „Stawiali granice świętemu Izraela”³⁹⁹ — tak gorzko wyrażasz się o szemraniach Izraelitów. Zanim jednak obciążyłeś ich winą i nazwałeś tę winę, w tym samym miejscu Pisma obciążyłeś ich jeszcze poprzez iterację, podwojenie: „Jak często wystawiali mnie na próbę na odludziu i zasmucali na pustyni?”⁴⁰⁰. Uniosłeś się na nich takim gniewem, że postanowiłeś raczej złamać własną przysięgę, niż zostawić ich bez kary (mieli nie ujrzyć kraju, który przyobiecałeś ich ojcom) ponieważ „prowokowali Cię po dziesięciokroć, bez przerwy”⁴⁰¹. Wówczas ostrzegłeś ich słowem gwałtownym: „Jeśli w najmniejszym stopniu zawrócicie z drogi, bądźcie pewni, że Bóg już nie usunie żadnego z narodów przed wami, lecz będą one wam sidłami i pułapką, biczem smagającym boki wasze i cierniem w oczach waszych, zanim zginiecie”⁴⁰². Tylko Twój własny język, Boże, wyrazić zdoła oburzenie na lud ponownie staczający się w bałwochwalstwo. Idolatria w każdym narodzie jest śmiertelna. Gdy jednak do choroby dołącza komplikacja w postaci nawrotu (wiedza o dawnym wyzdrowieniu i wyznanie, że się wtedy wyzdrowiało), sytuacja staje się rozpaczliwa. Twój gniew działa nie tylko tam, gdzie dowód winy jest oczywisty i gdzie nie ma wyjątków (w pewnym miejscu rzekłeś: „Kiedy powiedzą, że w mieście przebywa jakiś człowiek, który pociąga innych do bałwochwalstwa i taka niegodziwość ma miejsce, a okaże się to prawdą, miasto, jego mieszkańcy i bydło mają zostać zniszczone”⁴⁰³), lecz budzi się i wzbera oburzeniem nawet tam, gdzie istnieje tylko podejrzenie, pogłoska o powrocie do idolatrii. Za rządów Jozuego „zaczęto mówić, że potomkowie Ru-

³⁹⁹ Ps 78, 41.

⁴⁰⁰ Ps 78, 40.

⁴⁰¹ Lb 14, 22–23.

⁴⁰² Joz 23, 12.

⁴⁰³ Pwt 13, 12–15.

bena i Gada, wraz z częścią pokolenia Manasses, zbudowali nowy ołtarz⁴⁰⁴. Izrael nie wysłał wówczas jednego człowieka, żeby wybała sprawę, lecz całe zgromadzenie schodzi się i rusza zbrojnie przeciw nim — „wyruszył książę z każdego plemienia”. A wysunęli przeciw nim nie tyle obecny akt bałwochwalstwa, lecz raczej nawrót do złego: „Czyż mało nam zbrodni z Peor?”⁴⁰⁵ — czczenia bożków, któremu oddawali się wcześniej, ukaranego zabiciem dwudziestu czterech tysięcy winnych? Na koniec Rubenici i Gadyci uspokoili zgromadzenie, że ołtarza nie zbudowano w celach bałwochwalczych, lecz na wzór ołtarza Pana, żeby mogli wyznawać tę samą wiarę co inni Izraelici. Wojsko rozeszło się więc bez rozlewu krwi. Ty, o Boże, wyczuwasz nawrót do bałwochwalstwa nawet tam, gdzie ludzie dopiero zmierzają ku niemu. Owszem, zawsze patrzysz w serce, przeto zapobiegałeś wszelkim zgubnym skutkom zła tam, gdzie brakowało złej intencji. Z drugiej strony, nie bez poważnej przyczyny Izraela dobiegły pogłoski o nawrocie niektórych do idolatrii — tak nienawistny jest Ci nawrót do grzechu i tak powiększa on jego Ciężar. Ale dlaczego? Dlaczego aż tak? Otóż ktokolwiek zgrzeszył i okazał skrucę, położył Boga i diabła na szali. Wysłuchał Boga i kontrargumentów szatana, a po wysłuchaniu swoimi dalszymi czynami zasądził, po której stronie się opowiedzieć. Jeżeli wraca do grzechu, wydaje wyrok na rzecz diabła: woli grzech niż łaskę, przedkłada szatana nad Boga i pogardza Bogiem, przyznając pierwszeństwo jego adwersarzowi. A pogarda rani głębiej niż zadany cios, nawrót do zła mocniej niż bluźnierstwo. Skoro więc mówisz, że popadnięcie w ten sam grzech jest Ci bardziej wstrętne — mam jeszcze pytać, czemu jest dla mnie niebezpieczniejsze, bardziej zgubne? Czyż znajdzie się na świecie miara zawisłego nade mną niebezpieczeństwa — prócz stopnia Twego niezadowolenia? Z jaką trafnością i grozą przedstawiłeś, pod postacią burzy morskiej, mój przypadek, jeśli znów wrócę do grzechu! „Wspięli się aż do nieba i znowu spadli w otchłań”⁴⁰⁶ — choroba zaprowadziła mnie do Ciebie w stanie skruszenia, powrót do grzechu tym mocniej oddalił. „I człowiek ten będzie miał się gorzej na końcu niż z początku”⁴⁰⁷,

⁴⁰⁴ Joz 22, 11–14.

⁴⁰⁵ Lb 25, 1–9.

⁴⁰⁶ Ps 107, 26.

⁴⁰⁷ Mt 12, 45.

powiada Twoje Słowo, Twój Syn. Początkiem była mi choroba, kara za grzech. Czytam jednak, że „jeśli zgrzeszę powtórnie, może nastąpić pogorszenie”⁴⁰⁸ — nie tylko śmierć, ta bowiem jest końcem, gorszym od początku (czyli schorzenia), lecz piekło, to bowiem jest początkiem, gorszym od końca (czyli śmierci). Twój wielki sługa zaparł się Syna raz i drugi, ale zanim okazał skrucę. Nie wrócił więc do grzechu⁴⁰⁹. O, gdybyś kiedykolwiek wpuścił Adama do raju, jak wstrzemięźliwie przechodziłby obok drzewa! A upadli aniołowie? Czyż nie opowiedzieliby się za Tobą, gdybyś dopuścił ich jeszcze raz przed swoje oblicze? Przecież nigdy nie wrócili do grzechu. A moja sytuacja — gdy powtórnie zgrzeszę — czy jest aż tak rozpaczliwa? Nie, gdyż „miłosierdzie Twoje dorównuje majestatowi”⁴¹⁰: oba są nieskończone. Nakazujesz mi „przebaczyć bratu siedemdziesiąt i siedem razy”⁴¹¹, gdy Ciebie samego nie krępuje żadna liczba. Jeśli śmierć byłaby zła sama w sobie, nie wskrzesiłbyś żadnego zmarłego do życia, ponieważ taki człowiek powinien powtórnie umrzeć. Jeśli Twoje miłosierdzie odpuszczające winy tak powiększałoby ciężar nawrotu do złego, że po nim już nie stałoby miłosierdzia dla grzesznika, nasz los byłby gorszy na skutek poprzednio doznanej łaski. Któż bowiem z żyjących na ziemi nie podlega konieczności grzeszenia, skoro tę konieczność przypisujemy naszej własnej słabości, a nie Twoim wyrokom? Nie mówię tego jednak, o mój Boże, aby utorować sobie drogę od domniemania do popełnienia tego samego grzechu. Chcę tylko nie przypuścić do siebie żadnej rozpacz — mimo że wskutek słabości ludzkiej mogę znów upaść.

MODLITWA XXIII

Wieczny i najłaskawszy Boże! Choć jesteś nieskończony na wieki, to jednak powiększasz się o liczbę naszych modlitw i traktujesz częste prośby, które do Ciebie kierujemy, jako dodatek do własnej chwały i wspaniałości. Oto przychodzę przed Twój majestat z dwiema modlitwami, z dwiema suplikami, jak zwykłem to czynić

⁴⁰⁸ J 5, 14.

⁴⁰⁹ Mk 14, 70.

⁴¹⁰ Syr 2, 18.

⁴¹¹ Mt 18, 21–22.

przy każdej okazji. Rozmyślałem mianowicie o zazdrości, z jaką strzeżesz czci swojej. Uważałem wówczas, że nic nie może ubliżyć owej zazdrości bardziej, nic nie jest bliższe naturze pogardy dla Ciebie niż powrót do tego samego grzechu, gdy już otrzymało się z rąk Twoich ułaskawienie i pieczęcie pojednania. Stąd bowiem jeden krok wiedzie do uczynienia Twojego Słowa i Twoich obrzędów, sakramentów, pieczęci, łask — narzędziami moich cudzołóstw duchowych. Ponieważ dzięki skarceniu zyskałem udział w Tobie samym (Ciebie samego, Boże, nie można podzielić), ponieważ zyskałem Ciebie na własność, na pełną własność, tak że ośmielałem oddać się zupełnie Tobie w tej oto minucie — jeśli w obecnej minucie przyzwolisz na mój rozpad — o Boże, Boże stałości i wytrwałości w łasce, zachowaj mnie w tym stanie od popełnienia raz jeszcze dawnych grzechów, które ściągnęły na mnie Twoje gromy. Wiedząc jednak dobrze, wskutek pożałowania godnych doświadczeń, jak zdradliwe grzeszne nawyki słały we mnie ścieżki grzechom, ośmielę się dodać jeszcze jedną prośbę: nie odrzucaj mnie, jeśli ulegnę własnej słabości. Powiedz mej duszy: „Synu, zgrzeszyłeś, nie czyń tego więcej”⁴¹². I dodaj, że pomimo grzechu Twój duch żalu i skruszenia nigdy mnie nie opuści. Apostoł Twój, święty Paweł, trzykrotnie został morskim rozbitkiem, a jednak ocalał⁴¹³. Chociaż skały i piaski, wyżyny i płycizny, powodzenia i przeciwności tego świata zagrażają mi na wiele sposobów, chociaż przeciekam, nie pozwól mi wejść na pokład wraz z Hymenajosem ani „rozbić okrętu wiary i dobrego sumienia”⁴¹⁴. Gdy zaś dobieję do portu, nawiedzi mnie Twe długotrwałe i nieprzemijające miłosierdzie — i mimo szczerych modlitw znów popadnę w grzechy: w grzechy, za które szczerze żałowałem i które w pełni odpuściłeś.

⁴¹² Syr 21, 1.

⁴¹³ 2 Kor 11, 25.

⁴¹⁴ 1 Tm 1, 19–20.

ALEMBIK ŚMIERCI

ALBO POCIESZENIE DUSZY
WOBEC UMIERAJĄCEGO ŻYCIA
I ŻYWEJ ŚMIERCI CIAŁA.

WYGŁOSZONY JAKO KAZANIE
W PAŁACU WHITEHALL,
W OBECNOŚCI JEGO KRÓLEWSKIEJ MOŚCI,
W POCZĄTKU WIELKIEGO POSTU ROKU 1630

DO CZYTELNIKA

Niniejszemu Kazaniu władza duchowna¹ nadała miano kazania pogrzebowego, które Autor ułożył dla samego siebie. Nader trafnie, biorąc pod uwagę czas, w jakim zostało wygłoszone, i poruszaną w nim problematykę. Autor wygłosił je na niewiele dni przed własną śmiercią, jak gdyby tym ostatnim słowem uporał się ze wszystkimi sprawami, które miał wykonać na ziemi, i pozostało mu jedynie skonać. Przedmiotem kazania jest zaś śmierć, powód i temat wszystkich kazań pogrzebowych. Wielu zauważyło, że ów wielbny człowiek coraz wyraźniej doskonalił swój talent kaznodziejski. Z początku prześcignawszy innych, na koniec prześcignął samego siebie. Oto jego ostatnie kazanie. Nie powiem, że właśnie dzięki temu najlepsze, wszystkie bowiem były znamienite. Coś jednak w tym jest. Otóż słowa umierającego, jeżeli dotyczą nas samych, częstokroć wywierają najgłębsze wrażenie, jako wypowiedziane z niedościgłym uczuciem, lecz bez nadmiernej afektacji. Po wtóre, któż z nas nie musi pobierać nauk o niebezpieczeństwie śmierci i o korzyściach z niej płynących? Śmierć jest wrogiem każdego człowieka i nastaje na życie wszystkich, a jednak dla wielu może stanowić okazję do dobra. Umierając, musimy walczyć z nieprzyjacielem, który nieomal podbił wszystkich żyjących, i przekonywać się o całej jego potędze i okrucieństwie. Niech ten środek przygotowujący do śmierci, tudzież jemu podobne, posłużą nam do tego, aby śmierć, kiedykolwiek przyjdzie, nie wydawała się nikomu przerażająca, życie zaś, jakkolwiek długie by było, nie stało się nużące.

¹ Na temat tłumaczenia tytułu szerzej mówię we wstępie. Numerację akapitów wprowadziłem sam, aby kunsztowna struktura całości kazania stała się czytelniejsza (przy. tłum.).

Psalm 68 vers. 20. In fine

*And unto God the Lord belong the issues of death
i.e. from death*

A w ręku Pana Boga są wyjścia ze śmierci
(to jest: ratunek przed śmiercią)

I

Każda budowla stoi dzięki fundamentom², które ją podtrzymują i podpierają, dzięki przyporom, które ją szczepiają i opasują, oraz dzięki krzyżującym się belkom, które ją wiążą i spajają. Fundamenty nie pozwalają, aby się pogrążyła w ziemi. Przypory nie pozwalają, aby się zachwiała. Belki i klamry nie pozwalają, aby się rozszczepiła. O korpusie naszej budowli mówi ten fragment psalmu, który poprzedza perykopę wybraną na podstawę dzisiejszego kazania. Brzmi on: „Bóg nasz jest Bogiem zbawienia”. *Ad salutes*, zbawień w liczbie mnogiej, tak napisano w oryginale — a więc Bogiem, który zarówno darzy zbawieniem duchowym, jak i wybawia z ziemskich obieży. Natomiast poszczególne części budowli — fundamenty, przypory i belkowania — znajdziemy w samej perykopie i w jej trzech odmiennych wykładniach, jakie przedstawiają nasi egzegeci.

„W ręku Pana Boga są wyjścia ze śmierci”³. Albowiem, po pierwsze, na tym, że w ręku Pana Boga są wyjścia ze śmierci, zasadza się fundament rzeczony budowli (tego, że Bóg jest Bo-

² Użyty w oryginale zwrot *by the benefit of* ma głębsze uzasadnienie w dalszych partiach tekstu — otóż słowo *benefit* jest prawniczym terminem, który oznacza wyjęcie szlachetnie urodzonego człowieka spod normalnej jurysdykcji sądowej. W utworze Donne’a słowo *benefit* odnosi się do wyjęcia Chrystusa spod powszechnego wyroku, jakim jest zepsucie pośmiertne i rozpad ciała. Na tym przywileju, który wskutek męki Zbawiciela rozciąga się na wszystkich wierzących i który obejmuje wszystkich zmarłych w dniu Sądu Ostatecznego, opiera się więc cała budowla zbawienia.

³ Ps 68, 21.

giem wszelkich zbawień). Innymi słowy, Bóg ma moc zesłać nam cudowne ocalenie i ratunek, nawet gdy dostaniemy się pomiędzy szczęki i zęby śmierci, pomiędzy wargi grobu. Przy takiej interpretacji słów psalmu *exitus mortis*, „wyjście ze śmierci”, oznacza *liberatio a morte*, „ratunek przed śmiercią”. Jest to interpretacja najoczywistsza, za nią też idzie nasz przekład Biblii, gdzie czytamy: „ocalenia przed śmiercią”.

Dalej, przypory opasujące i stabilizujące naszą budowlę (to, iż Bóg jest Bogiem wszelkiego zbawienia) wiążą się z faktem, że w ręku Pana Boga są wyjścia ze śmierci, czyli okoliczności i rodzaj naszego zgonu. Odchodzimy i przewędrowujemy z tego świata rozmaitymi drogami: nagle lub przygotowani, gwałtownie albo z przyczyn naturalnych, całkiem świadomie lub we wstrząśnieniu i pomieszaniu zmysłów chorobą. Nie należy więc na tej podstawie nikogo potępiać ani ferować wyroków, albowiem cenna jest w oczach Pana śmierć Jego świętych, bez względu na to, jak konają, i w Jego ręku są wszelkie wyjścia ze śmierci, sposoby, na jakie rozstajemy się z tym życiem. Wedle takiej interpretacji słów psalmu *exitus mortis*, „wyjście ze śmierci”, oznacza *liberatio in morte*, „wybawienie w śmierci”. Nie chodzi więc o to, że Bóg ocali nas od umierania, lecz że zatroszczy się o nas w godzinie śmierci, jakiegokolwiek przypadłoby nam przejście. Interpretacja ta mówi, że dobrze i pewnie służą nam naturalne ramy i struktura.

Pozostają belki i klamry owej budowli (tego, że Bóg nasz jest Bogiem wszelkich zbawień), które również wynikają ze słów Pisma: „W ręku tegoż Pana Boga są wyjścia ze śmierci”. Innymi słowy, ten właśnie Bóg i Pan, który złączył i splótł obie natury w jednej, a będąc Bogiem, przyszedł na świat w naszym ciele, nie mógł ocalić nas żadnym innym sposobem i nie mógł wywędrować z tego świata ani wrócić do poprzedniej chwały inaczej niż przez śmierć. Wedle takiej interpretacji *exitus mortis*, „wyjście ze śmierci”, oznacza więc *liberatio per mortem*, „narodziny przez śmierć”, przez śmierć Boga, naszego Pana Jezusa Chrystusa. Tak właśnie rozumiał te słowa Święty Augustyn i wielu jego znamienitych zwolenników.

Pora zatem przyjrzeć się słowom psalmu w tych trzech interpretacjach. Po pierwsze, jako Bóg potężny, Ojciec wszechmogący ratuje sługi swoje z paszczy śmierci. Następnie, jako Bóg miłosierny, chwalebny Syn ocalił nas, przyjmując na siebie wyjście ze śmierci. Między nimi zaś, jako Bóg otuchy, Duch Święty ratuje

nas od wszelkiego niepocieszenia, uprzedzając rozpacz swymi łaskawymi natchnieniami, w myśl których niezależnie od rodzaju śmierci, jakiego mamy doświadczyć, *exitus mortis* okaże się *introitus in vitam*, nasze odejście w śmierć okaże się wkroczeniem do życia wiecznego. Tak więc trzy obrazy, obrazy ocalenia *a morte*, *in morte* i *per mortem* — „przed śmiercią”, „w śmierci” i „przez śmierć” — będą dobrze spełniały rolę fundamentów, przypór i belek naszej budowli, tego że „Bóg nasz jest Bogiem wszelkiego zbawienia”, ponieważ „w rękę Pana Boga są wyjścia ze śmierci”.

II

Rozważmy najpierw *exitus mortis* w znaczeniu *liberatio a morte* — czyli że u Pana Boga są wyjścia ze śmierci i dlatego we wszystkich naszych śmierciach i śmiertelnych klęskach tego żywota słusznie możemy liczyć na cudowne ocalenie z Jego ręki, każdy zaś okres i przemiana w tym życiu są przejściem ze śmierci w śmierć. Już nasze narodziny i wkroczenie w to życie stanowią *exitus a morte*, ratunek przed śmiercią. W łonie matki jesteśmy bowiem do tego stopnia martwi, że nie mamy nawet tej świadomości, że żyjemy, jaka towarzyszy nam podczas snu; trudno też znaleźć ciaśniejszy grób albo smrodliwszy loch od miejsca, którym stałoby się to łono, gdybyśmy w jego wnętrzu pozostali dłużej niż należy lub gdybyśmy przedwcześnie tam umarli. W grobie robaki nas nie zabijają, sami płodzimy je i karmimy, a potem uśmiercamy własne twory. W łonie martwe dziecko zabija matkę, która je poczęła i jest mordercą, ba, matkobójcą, nawet gdy nie żyje. A nawet jeśli byśmy nie skonali wewnątrz łona, porażając swoją martwością tę, która dała nam pierwsze życie, życie roślinne, to wciąż jesteśmy martwi na podobieństwo bożków z psalmu Dawida. To w łonie rodzicielki „mamy oczy, lecz nie widzimy, mamy uszy, lecz nie słyszymy”⁴. W łonie przygotowujemy się do dzieł ciemności, cały czas pozbawieni światła. W łonie uczymy się okrucieństwa, karmieni krwią, i możemy się potępić, nigdy nie przychodząc na świat. O naszym kształtowaniu się w łonie matki mówi Dawid tymi słowami: „Jestem uformowany cudownie i straszliwie”⁵, oraz

⁴ Ps 115, 6.

⁵ Ps 139, 14.

„Nazbyt wspaniała jest dla mnie ta wiedza”⁶, bo nawet ona stanowi dzieło Pana i „wspaniała jest w naszych oczach”⁷. *Ipse fecit nos* — „To właśnie On nas stworzył”⁸, Bóg — nie my sami ani nasi rodzice. „Ulepiłeś mnie ręką i utworzyłeś całego ze wszystkich stron”, rzekł Job, i (tak brzmi oryginał) „Twoje ręce aż do bólu krzątały się dokoła mej osoby, a jednak mnie niszczysz”⁹. Stanowię arcydzieło największego mistrza (jako człowiek), lecz jeśli mnie zostawisz w miejscu tworzenia, zniszczę. Łono, które powinno być domostwem życia, staje się śmiercią we własnej osobie, gdy Bóg nas w nim opuści. On nader często grozi zatrzaśnięciem łona. Kłątwa cięższa i bardziej beznadziejna nie jest wszelako pierwsze jego zatrzaśnięcie, bezpłodność, lecz drugie, słabość, gdy „dziecko dojrzało do narodzin, a nie ma sił, żeby go wydać na świat”¹⁰. Niedola wzbija się pod niebiosą, kiedy ktoś bliski szczęścia odpada od nadziei. Miotając gwałtowne przekleństwo, prorok wyraża najwyższy gniew boży: „Obdarz ich, Panie — cóż im ześlesz? — obdarz ich łonem, które roni”¹¹. Dlatego też, odkąd tylko stajemy się ludźmi (czyli odkąd zostajemy obdarzeni duszą, ożywieni w łonie), nasi rodzice mają powód powiedzieć w naszym imieniu, choć sami nie możemy tego uczynić: „Nieszczęsną istotą jest człowiek, któż go ocali przed ciałem, tą retortą śmierci?”¹². Albowiem nawet łono będzie alembikiem śmierci, gdyby zabrakło wybawcy. To ten, który rzekł Jeremiaszowi: „Zanim ukształtowałem cię, znałem cię, zanim wyszedłeś z łona matki, uświęciłem cię”¹³. Trudno orzec, czy istniał jakiś rodzaj statku, łodzi rybackiej lub promu, zanim Bóg poddał Noemu doskonałą formę arki¹⁴. *Thebah*, wyraz, którym Duch Święty poprzez usta Mojżesza określił

⁶ Ps 139, 6.

⁷ Ps 118, 23.

⁸ Ps 100, 3.

⁹ Hi 10, 8.

¹⁰ Iz 37, 3.

¹¹ Oz 9, 14.

¹² Rz 7, 24, w przekładzie BT „ciało [wiodące do] śmierci”. U Donne’a wyraz *body* — ciało — ma znaczenie podwójne: ciała z listu świętego Pawła i alchemicznego naczynia. W strukturze utworu ciało ludzkie jest skontrastowane z boską naturą Chrystusa, która oddana została słowem *Godhead* (bóstwo), również zawierającym cząstkę *head*, mogącą oznaczać alembik.

¹³ Jr 1, 5.

¹⁴ Rdz 6, 14.

arkę, odnosi się do wszelkich rodzajów łodzi. Tego właśnie słowa użył Mojżesz na określenie łódeczki, w której leżał, arki z sitowia, w której złożyła go matka¹⁵. Natomiast mamy pewność, że Ewa urodziła Kaina bez udziału położnej i dlatego mogła powiedzieć: *Possedi virum a Domino*, „Otrzymałam mężczyznę od Pana”¹⁶, tylko od Pana. Właśnie Pan sprawił, że mogłam począć, Pan, który wsączył duszę ożywiającą w to poczęcie, Pan który wywiódł na świat to, co sam ożywił. Bez tego Ewa mogłaby powiedzieć: „Ciało moje stało się jeno domem śmierci”. *Domini, Domini sunt exitus mortis*, „W rękę Pana Boga są wyjścia ze śmierci”.

III

Potem jednak *exitus a morte*, „ocalenie przed śmiercią”, śmiercią od łona, okazuje się niczym innym jak *introitus in mortem*, wrotami, przekazaniem w ręce innej śmierci, wielorakich śmierci tego świata. W łonie matki otrzymujemy całun, który rośnie wraz z nami od samego poczęcia i w który spowici się rodzimy, albowiem od narodzin zmierzamy do grobu. I jak więźniowie, którym darowano karę lochu za popełnione występki, mogą utknąć w tym samym lochu za długie, tak i my, uwolnieni z łona, wciąż jesteśmy z nim połączeni pępowiną ciała, sznurem, przez który ani nie możemy się oddalić, ani pozostać na miejscu. Krzykiem i łzami uświatniamy własne pogrzeby, nawet przy urodzeniu, jakbyśmy siedem dziesiątków lat swojego życia spędzali w bólach porodowych matki i zataczali pełny krąg w pierwszym jego punkcie. Wypraszamy sobie jeden chrzest drugim, sakramentem łez, i przychodzimy na świat, który trwa wiele wieków, sami wszelako trwać nie będziemy. *In domo Patris*, rzekł nasz Zbawiciel o niebie, *multae mansiones*, „jest mieszkań wiele”¹⁷ — mieszkań trwałych i rozmaitych. Jeśli więc człowiek nie może posiadać domu męczenników (nie przelał krwi dla Chrystusa), wciąż może wejść w dom wyznawców, gdyż gotów był uwielbić Boga, przelewając własną krew. I jeśli kobieta nie może posiadać domu dziewic (wstąpiła

¹⁵ Wj 2, 3.

¹⁶ Rdz 4, 1.

¹⁷ J 14, 2.

bowiem w święty związek małżeński), wciąż może wejść w dom świątobliwych matek, gdyż urodziła i wychowała dzieci w bojaźni bożej. *In domo patris*, „W domu Ojca mojego”, w niebie, jest mieszkań wiele, lecz tu, na ziemi, „Syn Człowieczy nie ma gdzie złożyć głowy”¹⁸ — powiedział. *Nonne terram dedit filiis hominum?* Jakże zatem mógł Bóg dać tę ziemię synom ludzkim? „Dał ludziom ziemię, żeby mieli utkane z niej odzienia, i dał im ziemię na grób i pogrzeb, aby wrócili do ziemi i w niej się rozproszyli” — nie po to jednak, by ziemię posiadali: „Nie mamy tutaj trwałego miasta”¹⁹, ba, trwałej chatki, trwałej osoby, trwałego ciała. Jakkolwiek święty Hieronim użył wyrazu *mansiones*, domy, na określenie wędrówek Izraelitów po pustkowiu²⁰, słowo to, w oryginale brzmiące *nasang*, oznacza jedynie podróż, peregrynację. Nawet Izrael boży nie ma domów w tym życiu, lecz tylko podróże, pielgrzymki. Tą właśnie miarą Jakub zmierzył swoje życie w obecności Faraona: „Dni lat pielgrzymki mojej”²¹. Chociaż apostoł nie powiedziałby *morimur* — póki jesteśmy w ciele, jesteśmy martwi, to mówi *peregrinamur* — póki jesteśmy w ciele, pielgrzymujemy²² i wciąż nie przybyliśmy do Pana. A mogłby użyć słowa „martwi”, ponieważ w gruncie rzeczy cały ten świat jest powszechnym cmentarzem, wspólnym grobem, życie zaś i poruszenie, jakie w nim czynią największe persony, przypomina wstrząsy, którym podlegają ciała nieboszczyków podczas trzęsienia ziemi. To, co zwiemy życiem, jest ledwie *hebdomada mortium*, tygodniem śmierci, siedmioma dniami, siedmioma okresami naszego żywota spędzonymi na umieraniu, umieraniem po siedmiokroć, a potem nadchodzi kres. Nasze narodziny umierają w dzieciństwie, dzieciństwo umiera w młodości, młodość i pozostałe lata umierają w podeszłym wieku, a i ten umiera, dopełniając wszystkiego. Jedno zaś z drugiego, ani młodość z dzieciństwa, ani wiek dojrzały z młodości nie wyłania się niby feniks z popiołów zmarłego feniksa, ale wypelza jako osa albo gad z padliny, niczym wąż z łajna. Nasza młodość jest gorsza od dzieciństwa, a wiek podeszły od młodości. Nasza młodość łaknie i pragnie tych grzechów, których dzieciństwo nie

¹⁸ Mt 8, 20.

¹⁹ Hbr 13, 14.

²⁰ Wj 17, 1 tak w tekście Wulgaty.

²¹ Rdz 47, 9.

²² Hbr 11, 13.

znało, a wiek podeszły żali się i wścieka, że już nie może popęli-
niać grzechów dostępnych młodości. Przy tym każdemu stanowi
i każdemu stadium tego życia towarzyszy tyle śmierci, tak jest,
tyle śmiertelnych katastrof, że sama śmierć byłaby w nich ulgą.
Stąd bierze się życzenie Joba, aby Bóg nie obdarzył go ratunkiem
od śmierci pierwszej, śmierci od łona: „Po cóż wydobyłeś mnie
z łona? O, gdybym wyzionął ducha i żadne oko mnie nie ujrzało!
Istniałbym, jakby nie istniejąc”²³. Niecierpliwi Izraelici szemrali:
„Dałby Bóg, a zmarlibyśmy z ręki Pana w ziemi egipskiej”²⁴. Ale
w Piśmie czytamy, że także ścigany Eliasza, uciekając przed Je-
zebel, pod krzewem jałowca zażądał własnej śmierci: „Dość już,
teraz o Panie, odbierz mi życie”²⁵. Podobnie Jonasz usprawiedliwia
własne zniecierpliwienie, ba, swój gniew na samego Boga: „Proszę
Cię teraz, o Panie, odbierz mi życie, bo lepiej mi umrzeć, niż żyć”.
A gdy Bóg dwukrotnie go zapytał: czy słusznie się za to gniewasz?
(drugi raz z powodu krzewu tykwy), odpowiada: „Słusznie jestem
rozniewany, i to na śmierć”²⁶. O ileż gorszą śmiercią niż sama
śmierć jest to życie, które tak dobrzy ludzie tak często zamieni-
liby na śmierć! Jeżeli jednak byłbym jak święty Paweł (*quotidie
moriōr*, „umieram codziennie”²⁷, każdego dnia spada na mnie coś
cięższego od śmierci) lub jak Dawid (*tota die mortificamur*, „przez
cały dzień nas zabijają”²⁸, nie tylko każdego dnia, ale w każdej
godzinie spada na mnie coś cięższego od śmierci), to chociaż
prawdziwe byłyby o mnie słowa: *conceptus in peccatis* („ukształ-
towany jestem w nieprawości i w grzechu poczęła mnie matka”²⁹;
wówczas zmarłem po raz pierwszy) i *natus filiae irae* („urodziłem
się nie tylko dzieckiem grzechu, ale i dzieckiem gniewu”³⁰, gniewu
Bożego za grzech, który jest cięższy od śmierci), mimo wszystko
Domini Domini sunt exitus mortis, w ręku Pana Boga są wyjścia
ze śmierci, i za przykładem Joba, Józefa, Jeremiasza i Daniela nie
mogę wątpić w ocalenie. A jeśli żadne inne ocalenie nie przyczyni

²³ Hi 10, 18–19.

²⁴ Wj 16, 3.

²⁵ 1 Krl 19, 4.

²⁶ Jon 4, 6–9.

²⁷ Rz 8, 36.

²⁸ Ps 44, 22.

²⁹ Ps 51, 5 (51, 7).

³⁰ Ef 2, 3.

się bardziej do chwały Boga i mojego dobra, On przecież „dzierży klucze śmierci”³¹ i może pozwolić mi na ucieczkę przez jej odrzwia, czyli ocalić mnie przed wielorakimi śmierciami tego świata, przed *omni die i tota die*, „codzienną śmiercią” i „cogodzinna śmiercią”, poprzez jedną śmierć, ostateczne rozłączenie się ciała i duszy, kres wszystkiego.

Ale czy naprawę wszystkiego? Czy rozdzielenie się ciała i duszy jest ostatnią ze śmierci, jaką musi wycierpieć ciało (o śmierci duchowej nie będziemy teraz wspominali)? Otóż nie. Tego rodzaju *exitus a morte* oznacza równocześnie *introitus in mortem*: ratunek przed różnorakimi śmierciami tego świata jest wejściem w śmierć zepsucia i rozkładu, pożarcia przez robaki i wysuszenia na proch, zniknięcia w grobie i zniknięcia z grobu, gdzie każdy zmarły umiera po wielokroć. Tylko Chrystusowi dany był przywilej uniknięcia takiej śmierci i niezaznania zepsucia. Co pozwoliło Mu zyskać tę prerogatywę? Bynajmniej nie żywice i wonności, jakimi Józef z Arymatei obficie obłożył Jego ciało³², żeby uchronić je przed rozkładem i wysuszeniem na proch, a których starczyłoby ponad potrzebę, na dłużej niż trzy dni — lecz nie na wieczność. Cóż więc zachowało Chrystusa od zgnicia i wysuszenia na proch? Może niepodleganie grzechowi pierworodnemu i wolność od niego? Owszem, grzech pierworodny to sprawił, że psujemy się i wysychamy na popiół. Gdybyśmy nie zgrzeszyli w Adamie (jak mówi apostoł), „śmiertelność nie przyoblekłaby się w nieśmiertelność”³³ ani zepsucie w niezniszczalność, lecz nasze przewędrowanie na drugi świat byłoby całkiem pozbawione śmiertelności i zepsucia. Skoro jednak Chrystus przyjął na siebie grzech, i to tak dalece, że stał się śmiertelny, czyż nie mogło pójść za tym podleganie zepsuciu i wyschnięciu na proch, mimo braku pierworodnej zmazy? Co zatem Go ocaliło? Może unia hipostatyczna, jedność obu natur, Boga i człowieka? W istocie, namaszczenie balsamem tak przepotężnym jak sama boska natura, zabalsamowanie wiecznością, mogło zupełnie oddalić rozkład i wyschnięcie na proch, On zaś był namaszczony boską naturą na ciele i duszy, ponieważ Bóstwo, boska natura, nie oddzieliła się od Jego martwego ciała w mogile, lecz pozostała z nim zjednoczona. Widzimy jednak, że mimo rów-

³¹ Ap 1, 18.

³² J 19, 38–39.

³³ 1 Kor 15, 53.

nie potężnego zabalsamowania, mimo unii hipostatycznej dwóch natur Chrystus naprawdę umarł, a z powodu tej samej unii, która uczyniła Go Bogiem i człowiekiem, nie stał się człowiekiem (człowieka bowiem tworzy unia duszy i ciała, każdy zaś, u kogo śmierć spowodowała ich rozdzielenie, mówiąc ściśle, nie jest człowiekiem, dopóki ten stan się utrzymuje). A skoro w Chrystusie rozłączenie ciała i duszy nie było rozbiciem unii hipostatycznej, nic nie stoi na przeszkodzie, byśmy powiedzieli, że chociaż Jego ciało zaznało zepsucia i wyschnięcia na proch w grobie, nie doszło przy tym do rozpadu unii hipostatycznej, gdyż bóstwo, boska natura, mogła nie opuścić żywiołów i pryncypiów ciała Chrystusa, tak jak nie opuściła obu zasadniczych składników Jego osoby, ciała i duszy. Brak zepsucia nie wziął się zatem ani z żywici i wonności Józefa, ani z niewinności Chrystusa, cieszącego się wolnością od grzechu pierwotnego, ani (nie trzeba dodawać) z unii hipostaz. O tym, że Jego ciało nie będzie podlegało zepsuciu, najbardziej przekonująco mówią słowa Pisma: *Non dabis*, „nie ścierpisz, żeby święty Twój zaznał zepsucia”³⁴. Tajemnice religii są wyrazem woli Boga i są Mu przyjemne; nie doszukujemy się w nich dalej idących przyczyn i wytłumaczeń, skoro sam Chrystus powściągnął własną dociekliwość owym *ita est*, „mimo wszystko, Ojcze, gdyż wydawało się to dobre w Twoich oczach”³⁵. Ciało Chrystusa nie zaznało zepsucia, bo tak zawyrokował Bóg. Dusza pokorna (a tylko taka jest duszą wierzącą) polega na zamysłach i wyrokach Boga, na tych jednak, które On sam objawił i ujawnił, a nie na takich, co w nas się poczynają i przybierają kształt, aczkolwiek oparty na *verisimilitudo*, pewnym podobieństwie do prawdy. Piotr w kazaniu jerozolimskim i Paweł w kazaniu antiocheńskim³⁶ postąpili jak dusze pokorne. Otóż głosili, że Chrystus zmartwychwstał, nie zaznawszy zepsucia, i to nie tylko na skutek wyroku bożego, ale dlatego, że ten wyrok był już wcześniej objawiony ustami proroka. Święty Paweł cytuje ów wyrok, przytaczając słowa psalmu drugiego oraz — wspólnie ze świętym Piotrem — psalmu szesnastego. Gdy bowiem Bóg ujawnia swe wyroki i zamysły w niedwuznacznych słowach proroka lub gdy odkrywa je przez wprowadzenie w życie, wówczas czyni je naszymi, wówczas je nam objawia. Tak jak tajemnice naszej

³⁴ Dz 13, 35.

³⁵ Łk 10, 21.

³⁶ Dz 2, 14–31; Dz 13, 16–37.

religii nie są przedmiotem rozumu, lecz dzięki wierze polegamy na wyroku i zamyśle bożym (tak jest, o Boże — ponieważ taka jest Twa wola, tak być powinno), tak boże wyroki zawsze należy rozpatrywać w ich kształcie objawionym, to jest w Słowie bożym albo w wypełnieniu się wyroku. Ilekcio te dwa zbiegają się i spotykają, nie ma silniejszego znaku objawienia. Kiedy więc dojrzę u siebie znaki adopcji i synostwa duchowego, jakich dostarcza Pismo, i kiedy dojrzę dobry zamysł Boga wypełniający się na mnie, kiedy dojrzę, że istotnie żyję w posłuszeństwie i w warunkach, które są dowodami adopcji i synostwa duchowego, odtąd i dopóki będę dostrzegał te znaki i tak żył, mogę zaznawać otuchy, pełen świętej pewności i umiarkowanej niezawodności własnego usynowienia. Chrystus sam obstatuje przy zamyśle bożym, ponieważ ten był Mu objawiony. Święci Piotr i Paweł obstatują przy dwóch sposobach poznania zamysłu Boga, słowie Bożym w chwili obecnej i wypełnieniu się wyroku, gdy nastanie pełnia czasu. Prorocy to zapowiedzieli, powiadają apostołowie, i oto właśnie się spełnia, Chrystus zmartwychwstał, nie zaznawszy zepsucia.

Ta niespotykana szczególna cecha Pana, że nie dozna On zepsucia na ciele, przy Jego powtórny przyjsciu, przyjsciu w dzień sądu, rozciągnie się na wszystkich wówczas żyjących: ich ciała nie zaznają zepsucia, ponieważ (apostoł wyjawia to jako sekret, jako tajemnicę — spójrzcie, ukazuję wam tajemnicę) żaden z nas nie zaśnie (czyli nie będziemy trwali w stanie śmierci w grobie), lecz „wszyscy zostaniemy przemienieni”³⁷. W jednym mgnieniu oka ulegniemy rozpadowi i ponownemu zjednoczeniu³⁸, ponownemu scaleniu ciała i duszy; będzie to prawdziwa śmierć i zmartwychwstanie, lecz nie sen, nie rozkład. My wszakże, którzy umieramy i śpimy jako zmarli, musimy bez wyjątku przechodzić pozgonną śmierć, śmierć po śmierci, zaiste, śmierć po pogrzebie, rozkład po rozkładzie, śmierć zepsucia i zgnicia, pożarcia przez robaki i wyschnięcia na proch, rozwiania się i zniknięcia w grobie i z grobu, kiedy ciała będące dziećmi królewskich rodzi-

³⁷ 1 Kor 15, 51.

³⁸ W oryginale *redintegration* — nieprzetłumaczalna gra słowna polegająca na obecności w wyrazie cząstki „red”, która w języku angielskim oznacza czerwień i odnosi się do ostatecznej fazy przemiany alchemicznej zwanej *rubedo*, której symbolem jest kolor czerwony (a także do symboliki krwi jako znaku życia i odkupienia).

ców i rodzicami królewskich dzieci muszą powiedzieć za Hiobem do rozkładu — „Jesteś moim ojcem”, a do robaka — „Jesteś mi matką i siostrą”³⁹. Żalosna to zagadka: ten sam robak musi być moją matką, siostrą i mną samym. Żalodne kazirodztwo: zmuszony jestem poślubić własną matkę i siostrę i stać się zarazem ojcem i matką własnej matki i siostry, poczynąć i rodzić robaka, którym jest cała ta żalosna nędza. „Napelnia mi usta prochem i robak zakosztuje kasków z mego ciała”⁴⁰, a mąż największej ambicji nie dozna zadowolenia, gdy najmarniejsi z żyjących ukorzą się przed nim, ci zaś nie uradują się, że są równi książętom, bo będą równi, lecz tylko w prochu. Jeden człowiek umiera w pełni sił, w spokoju i ciszy. Inny umiera z goryczą w duszy i wcale nie znajduje przyjemności w jedzeniu. Obaj jednak tak samo kładą się w prochu i oblepiają ich robaki. Tak piszą Job i Izajasz: „Robaki ich okrywają i plenią się pod nimi”⁴¹. Oto kobierce i dywany, na których spoczywają. Oto feretron i baldachim nad największymi z synów ludzkich. Nawet te ciała, które były „przybytkami Ducha Świętego”⁴², czekają ruina, perzyna, pył. Nawet dla Izraela Pańskiego, dla samego Jakuba nie ma innego określenia, innego miana jak *vermis Iacob*, „robaku Jakubie”⁴³. Zaiste, wyobrażenie tej pozgonnej śmierci, śmierci po pogrzebie — tego, że kiedy Bóg, u którego są wyjścia ze śmierci, już ocali mnie od śmierci łona (wyprowadzeniem na świat) i od wielorakich śmierci świata (złożeniem do grobu), muszę po raz kolejny umrzeć, gdy moje ciało wyschnie na proch i proch ten się rozwieje — tego, że władca rozpostarty za życia nad mnogimi narodami musi spoczywać w pyłe, w kąciku ołowianego futerału, i to nie dłużej niż przetrwa sam ołów, a potem ów człowiek prywatny i w stanie spoczynku, który sądził, że na wieki rozporządza swoją osobą i nigdy nie będzie już opuszczać zacisza, musi zostać upubliczniony w pyłe grobu, jego zaś proch (takie właśnie są przewroty grobowe) zmiesza się z prochem każdego gościńca i łajna, wchłonie go każda kałuża i bajoro — jest najbardziej sromotną i niegodną potwarzą dla człowieka, najbardziej śmiertelnym i ostatecznym zatarciem

³⁹ Hi 17, 14. Incest, królewska para i jej dzieci to terminy alchemiczne.

⁴⁰ Hi 24, 20.

⁴¹ Hi 21, 23–26; Iz 14, 11.

⁴² 1 Kor 6, 19.

⁴³ Iz 41, 14.

człowieka, jakie można sobie wyobrazić. Wydaje się, że Bóg wznosi objawienie swej mocy na wyżyny, gdy przyprowadza proroka Ezechiela do doliny suchych kości i mówi, „Synu Człowieczy, czy kości te mogą żyć?”⁴⁴, jakby było to niemożliwe. A przecież — ożyły. „Pan je obłożył ścięgnami i ciałem”⁴⁵ i tchnął na nie, i naprawdę ożyły. Jednak w tym przypadku można było ujrzyć kości, coś widzialnego, o czym można powiedzieć: „Czy mogą one żyć?” Przy śmierci przez wysuszenie na proch i rozwianie się prochu nie widzimy niczego, co można nazwać ludzkim. A gdybyśmy zapytali, czy proch ten może żyć? Zapewne by nie mógł, zapewne byłby to tylko pył ziemny, w którym życia nie było i nigdy nie będzie. Lub proch robaków ludzkich, który żył, lecz już nie będzie. Lub proch całkiem innego człowieka niż ten, o którego pytają. Śmierć przez wyschnięcie na proch i rozwianie się tegoż prochu jest dla naturalnego rozumu najbardziej nieodwracalna ze wszystkich. Jednakże *Domini Domini sunt exitus mortis*, „W ręku Pana Boga są wyjścia ze śmierci” — przez zespolenie prochu w to samo ciało i ożywienie tego samego ciała tą samą duszą On w świętym i chwalebnym zmartwychwstaniu obdarzy mnie wyjściem ze śmierci, które nigdy już nie przeistoczy się w inny rodzaj śmierci, lecz wszczepi mnie w życie, które trwać będzie równie długo jak życie Pana życia.

IV

W taki sposób usłyszeliście to, co wiąże się z pierwszą wykładnią słów Pisma („W ręku Pana Boga są wyjścia ze śmierci”), mianowicie że z łona do grobu tudzież w samym grobie przechodzimy od śmierci do śmierci, lecz, jak powiada prorok Daniel, „Pan, Bóg nasz, może nas ocalić”⁴⁶ i naprawdę ocali.

V

⁴⁴ Ez 37, 3.

⁴⁵ Ez 37, 6.

⁴⁶ Dn 3, 17.

Pora, abyśmy przeszli do drugiej wykładni słów Pisma („W rękę Pana Boga są wyjścia ze śmierci”), mianowicie że do Boga, a nie do człowieka, należy wydawanie wyroków w chwili naszej śmierci albo orzekanie, czy zmarły zaniedbał sprawy boże, na podstawie sposobu, w jaki skonał.

VI

Oznaki, które spostrzegają lekarze i ich prognozy, czy pacjent umrze, czy wyzdrowieje, biorą się z zasad sztuki medycznej. My jednak nie znamy zasady ani sztuki, na podstawie której można by z oznak towarzyszących umieraniu jakiegoś człowieka prognozować jego śmierć duchową i potępienie wieczne. Często dostrzegamy dosyć, żeby się smucić, lecz za mało, by rozpaczać. Łaski boże działają natychmiast, w ciągu minut, i bywają niewyczuwalne dla świadków oraz całego otoczenia konającego. Możemy więc ulec złudzeniu zarówno co do jego zbawienia, jak i zatracenia. Gdy umiera przyjaciel, zwykliśmy się pocieszać, jeśli ktoś potwierdzi, że odszedł jak baranek, nie stawiając oporu. Aczkolwiek Bóg jeden wie, czy temu odejściu nie towarzyszyło niebezpieczne zamroczenie i ośpienie, niewrażliwość na to, w jakim jest się stanie. Nasz Zbawiciel zniósł przecież zmagania ze śmiercią, smutek śmiertelny w głębi duszy, agonię cielesną aż do krwawego potu, wadzenie się z Bogiem i własne słowa wykrzyczane z krzyża. Pobożny był ów człowiek, który rzekł na łożu śmierci (a raczej — na ściółce śmierci, był bowiem pustelnikiem): *Septuaginta annos Domino servivisti et mori times?* „Siedem dziesiątków lat służyłeś dobremu Panu, a teraz nie chcesz się z Nim spotkać?”. Ale Hilarion nie chciał. Pobożny był również inny człowiek (także pustelnik), który stwierdził, że dzień jego śmierci *Cogita te hodie coepisse servire Domino et hodie finitum*, „winniście uznać za pierwszy dzień na służbie u waszego Pana, uwielbienie Go chrześcijańskim i nieustannym umieraniem”, jeśli bowiem twój pierwszy dzień okaże się ostatnim, jak prędko odbierzesz zapłatę? Ale Barlaam nie smuciłby się zanadto, gdyby odwlec ten moment. Nie wyciągajcie fałszywych wniosków z tego, że ktoś wzdraga się umrzeć. Sam Chrystus własną śmiercią zabronił nam snucia błędnych domysłów co do ludzi, których spotyka śmierć gwałtowna, jak

złoczyńców. Jego zgon mógł przecież sprawiać takie wrażenie. „Został uznany za złoczyńcę i zabity jak złoczyńca”⁴⁷; nie ulega kwestii, że sądziło tak wielu przypatrujących się Jego męce. Pismo podaje bardzo mało przykładów nagłej śmierci dobrych ludzi, bo śmierć na polu bitwy trudno nazwać nagłą. Bóg wszelako nie rządzi za pomocą przykładów, lecz przykazań, i dlatego nie wolno wyciągać fałszywych wniosków z tego, że człowiek umiera niespodziewanie lub wśród oznak rozstroju, choć temu ostatniemu mogą towarzyszyć słowa zwątpienia i braku wiary w miłosierdzie boże. Owszem, drzewo leży tam, gdzie upadło, ale to nie ostatni cios powala drzewo i bynajmniej nie ostatnie słowo, nie dech ostatni przesądza o losie duszy. Bez ustanku módlmy się o życie w pokoju zamiast gwałtownej śmierci, o czas na skruchę zamiast nagłej śmierci, o skromne i umiarkowane bezpieczeństwo zamiast śmierci wśród rozstroju i zwątpienia, nie wyciągajmy jednak pochopnych wniosków, gdy kogoś spotka taka śmierć. *Domini Domini sunt exitus mortis*, „W ręku Pana Boga są wyjścia ze śmierci”. On zaś przyjął Samsona, który opuścił ten świat w sposób (rozważmy całe zdarzenie od strony aktywnej i pasywnej, przypatrzmy się zgonowi Samsona i śmierci tych, których pozabijał razem ze sobą⁴⁸) zasługujący chyba na dostatecznie surową wykładnię. A jednak apostoł Paweł z natchnienia Ducha Świętego uczcił Samsona w wielkim spisie (na kartach listu do Hebrajczyków⁴⁹) — i tak też czyni cały Kościół. Nie sam dzień śmierci, lecz cały bieg życia jest naszym sądnym dniem. Jestem wdzięczny temu, kto modli się za mnie, gdy bije mi dzwon, lecz jeszcze wdzięczniejszy jestem temu, kto mnie katechizuje, kto głosi mi Słowo boże, kto poucza mnie, jak żyć. *Fac hoc et vives*, oto bezpieczeństwo moja, usta Pana wyrzekły, „czyń tak a będziesz żył”⁵⁰. Cóż, mimo że tak czynię, umrę — cielesną, naturalną śmiercią. Ale Bóg nie uczynił najmniejszej wzmianki, że uważa śmierć cielesną za naturalną. Nie powiedział: „Żyj dobrze, a umrzesz dobrze, to jest łatwa, spokojna śmiercią”. Natomiast rzekł: „Żyj dobrze na ziemi, a będziesz żył dobrze na wieki”. Jak pierwsza część zdania gładko przechodzi w ostatnią i nie zważa, nie czeka na zdanie wtrącone, tak dobre

⁴⁷ Mk 15, 28.

⁴⁸ Sdz 16, 1–30.

⁴⁹ Hbr 11, 32.

⁵⁰ Łk 10, 28.

życie uchodzi do wiecznego życia, nie zważając na rodzaj zgonu. Bramę mojego więzienia może otworzyć klucz naoliwiony (łagodna i przygotowująca na śmierć choroba); może wyważyć ją gwałtowna śmierć; może wypalić ją srożąca się i szalejąca gorączka. Zawsze jednak otworzą mi bramę niebios, albowiem w Panu jest przyczyna mego życia i w ręku Pana Boga są wyjścia ze śmierci. I nie posuniemy się dalej w rozważaniu drugiej wykładni słów Pisma ponad to, że wyjście ze śmierci oznacza *liberatio in morte*, że Bóg troszczy się o bezpieczeństwo duszy bez względu na to, jakie męki przechodzi ciało w godzinie śmierci.

VII

Przejdźmy teraz do trzeciej i ostatniej wykładni, w myśl której wyjście ze śmierci oznacza *liberatio per mortem*, ocalenie przez śmierć innego człowieka, przez śmierć Chrystusa. *Sufferentiam Iob audistis et vidistis finem Domini*, mówi święty Jakub, „słyszeliście o cierpliwości Joba”⁵¹, słyszycie przez cały ten czas, bo przez każdego człowieka, przez każdego żalosego nieszczęśnika, przemawia Job. Następnie rzecze: „Teraz widzicie koniec Pana”⁵² — nie ten jednak koniec, który Pan wyznaczył dla siebie (nasze zbawienie), ani ten, który wyznacza nam (upodobnienie do siebie). Chodzi o śmierć Pana, bolesną i haniebną. Dlaczego Chrystus umarł? Dlaczego w taki sposób? *Quia Domini Domini exitus mortis*, „ponieważ w ręku Pana Boga są wyjścia ze śmierci”: taką odpowiedź daje święty Augustyn we własnej interpretacji tej perykopy Pisma. *Quid apertius diceretur*, stwierdza, „cóż jest oczywistszego, coś bardziej się narzuca niż taka wykładnia”? Wcześniejsza część wersetu psalmowego brzmi: „Bóg nasz jest Bogiem zbawienia”, *Deus salvos faciendi*. Według Augustyna oznacza to, że Bóg musi nas ocalić. A jaki Bóg — jeśli nie Jezus? Wszak nadano Mu to imię, bo On miał nas ocalić. W ręku Jezusa, Zbawiciela, są wyjścia ze śmierci. *Nec oportuit eum de hac vita alios exitus habere quam mortis*. Jezus przyjął naszą śmiertelną naturę i uczestniczył w życiu, które jest dla niej właściwe. Nie mógł zatem opuścić tego

⁵¹ Jk 5, 11.

⁵² Tamże.

życia w żaden inny sposób niż przez śmierć. *Ideo dictum*, dlatego właśnie powiedziano, że w ręku Pana Boga są wyjścia ze śmierci — konkluduje święty Augustyn — *ut ostenderetur moriendo nos salvos facturum*, „aby każdy zobaczył, iż On miał umrzeć dla naszego ocalenia”. Ten sam fragment psalmu święty Izydor przytacza na dowód tego, że Chrystus był prawdziwym człowiekiem (wiele heretyckich sekt zaprzeczało bowiem prawdziwości Jego boskiej natury, lecz równie liczne — prawdziwości Jego człowieczeństwa); Chrystus, dowodzi Izydor, był Panem Bogiem, *Dominus Dominus* (tekst natchniony podwaja słowo), a jednak to w Jego ręku, „w ręku Pana Boga są wyjścia ze śmierci”. *Opportuit eum pati*. Nie można dodać nic ponad to, co Chrystus mówi o sobie samym: „te rzeczy Mesjasz musi wycierpieć”⁵³. Nie mógł On postąpić inaczej, jak tylko umrzeć. Stąd ta część naszego kazania musi być kazaniem pasyjnym. Skoro całe życie Pana było nieustającą pasją, cały okres postu winien stać się nieustającym Wielkim Piątkiem. Boleści, jakie znosił w ciągu życia, nic nie ujęły z trudów Jego bolesnej męki — tak wiele odczuł, a w jej godzinie żadnych nie oszczędzono Mu odczuć. Niechaj więc to, o czym trzeba było powiedzieć na początku, raczej przyda, niż ujmie głębokości waszemu zanurzeniu w męce Pana, gdy będziemy obchodzić jej uroczystą pamiątkę. Krople krwi, które Chrystus uronił podczas obrzezania, nie pomniejszyły liczby kropel krwi, które wylał, konając, wy zaś nie wylejcie mniej łez, przeżywając misterium paschalne, jeżeli uronicie kilka teraz. Zechciejcie zatem rozważyć wraz ze mną, jakim sposobem w ręku Pana Boga są wyjścia ze śmierci.

Zaiste, dziwne to rozważanie, że Bóg i Pan, Pan życia, mógł umrzeć. Zdumiewające, że Morze Czerwone mogło wyschnąć⁵⁴, że słońce mogło wstrzymać bieg⁵⁵, że piec mógł rozgrzać się aż po siedmiokroć⁵⁶ i nie spłonąć. Niepojęte, cudownie wprost niepojęte, że wygłodniałe lwy mogły nie kąsać⁵⁷. Jednak jeszcze dziwniejsze wydaje się to, że Bóg mógł umrzeć — a tym bardziej że chciałby umrzeć. Najwyższe zaś zdumienie budzi, że Bóg powinien umrzeć, że musiał umrzeć. *Non exitus*, powiada św. Augustyn, „Pan Bóg

⁵³ Łk 24, 26.

⁵⁴ Wj 14, 21.

⁵⁵ Joz 10, 13.

⁵⁶ Dn 3, 18.

⁵⁷ Dn 6, 16–19.

nie miał innego wyjścia niż przez śmierć”. *Opportuit pati*, mówi sam Chrystus, „Cokolwiek Mesjasz powinien wycierpieć, musiał wycierpieć”. *Deus ultionum Deus*, rzecze Dawid, „Bóg jest bogiem zemsty”⁵⁸, nie pozostawi grzechu ludzkiego bez odpłaty, bez kary. Czytamy jednak nieco dalej: *Deus ultionum libere egit* — „Bóg zemsty działa wedle własnej woli, karze i oszczędza, kogo zechce”⁵⁹. I nie chciałby oszczędzić samego siebie? Wręcz przeciwnie. *Dilectio fortis ut mors*, „Silna jak śmierć jest miłość”⁶⁰, silniejsza nawet, bowiem wchłonęła w siebie śmierć, a to w naturze jest niepożądane. *Si possibile*, mówi Chrystus, „Jeżeli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich”⁶¹, gdy Jego miłość, której wyrazem był uprzedni zamiśl podjęty wraz z Ojcem, już uniemożliwiała oddalenie męki. „Wiele wód nie zagasi miłości”⁶², a Chrystus zakosztował wielu. Z miłości przyjął chrzest, lecz na tym Jego miłość nie poprzestała. Z miłości płakał nad Jeruzalem, lecz na tym Jego miłość nie poprzestała. Zmieszał krew z wodą, konając, lecz na tym Jego miłość nie poprzestała. Płakał krwią czystą ze wszystkich oczek, ze wszystkich porów skóry, spod razów bicia i wbitych w skroń cierni (rany Pana Boga się otwarły i popłynęła z nich krew), i tak się wyraziła Jego miłość, ale nic jej nie przygasiło. Nie chciał, zaprawdę, nie mógł oszczędzić siebie samego. Próżno szukalibyśmy czegoś bardziej dobrowolnego niż śmierć Chrystusa. To prawda, *libere egit*, Chrystus umarł dobrowolnie. Biorąc jednak pod uwagę paktów zawarte między nim a Ojcem, był w pewnym stopniu przymuszony, było w tym pewne *opportuit*. Mesjasz powinien cierpieć. Kiedy zatem powstała ta obligacja, ta konieczność, *opportuit*? Kiedy to wszystko się zawiązało? Z pewnością zamiśl, w myśl którego Chrystus miał to wszystko wycierpieć, był wieczystym wyrokiem. A czy jest coś starszego niż rzeczy wieczyste? Nieskończona miłość, odwieczna miłość. Spodobało się Panu, abyśmy z powagą rozważyli tę myśl, podążając do samego jej źródła, że bez względu na to, jaką wolność dostrzeżemy w Chrystusie, wolność do życia czy do śmierci, owa konieczność umierania, wyrok boży będzie równie odwieczny

⁵⁸ Ps 94, 1.

⁵⁹ Rz 9, 18.

⁶⁰ Pnp 8, 6.

⁶¹ Mt 26, 39.

⁶² Pnp 8, 7.

jak ta wolność. Jakże jednak umniejszył Chrystus konieczność umierania! Ojciec nazywa ją ledwie zasinieniem, ledwie zgnieceniem pięty („a waż zgniecie mu piętę”⁶³) — choć mówi przez to, że waż będzie nastawał na życie Syna i dopnie swego. Sam Chrystus nazywa konieczność umierania chrztem, jak gdyby przez to czynił tę konieczność łatwiejszą. Mam być ochrzczony chrztem⁶⁴, mówi, i w rzeczy samej, cierpiał, dopóki to się nie dokonało, a chrztem była Mu śmierć. Duch Święty nazywa ją natomiast radością (gdyż właśnie „dla radości, przygotowanej już dla niego, Chrystus zniósł krzyż”⁶⁵), nie chodzi jednak o radość z nagrody otrzymanej po męce, lecz o radość przepełniającą Go nawet u szczytu udręk, wyrastającą z tych udręk. Kiedy Chrystus nazywa swoją mękę *calicem*, kielichem, niczym pośledniejszym („czyż możecie pić z mojego kielicha?”⁶⁶), nie mówi o niej ze wstrętem, z obrzydzeniem: w rzeczy samej, był to kielich, *salus mundo*, zdrowie dla całego świata. *Quid retribuam*, śpiewa Dawid, „Czym się Panu odplączę?” Odpowiedzcie za Dawidem: *Accipiam calicem*, „Przyjmę kielich zbawienia”⁶⁷. Przyjmijcie ów kielich zbawienia, mękę Jezusową, jeśli nie do natychmiastowego naśladowania, to choć do rozważania. Podziwiajcie teraz Pana, który był Bogiem, lecz mógł umrzeć, chciał umrzeć i musiał umrzeć — dla waszego zbawienia! Od świętego Mateusza i Marka dowiadujemy się, że Mojżesz i Eliasz rozmawiali z Chrystusem podczas Jego przemienienia. O czym jednak rozmawiali, podaje tylko święty Łukasz. *Dicebant excessum eius* — rozmawiali o Jego zgonie, „o śmierci, którą miał ponieść w Jeruzalem”⁶⁸. W oryginale stoi słowo *exodus*, sedno rozważanej przez nas perykopy, *exitus*, wyjście przez śmierć. Mojżesz, którego *exodus* stanowi prefigurację rozważanego tu wyjścia Pana naszego i który wyprowadzając Izraela z Egiptu przez Morze Czerwone, zapowiedział czynem prorockim, że Chrystus przeprowadzi ludzkość przez morze własnej krwi, oraz Eliasz, którego *exodus* i wyjście z tego świata stanowiło figurę wniebowstąpienia Chrystusa, bez wątpienia z zadowoleniem roz-

⁶³ Rdz 3, 15.

⁶⁴ Łk 12, 50.

⁶⁵ Hbr 12, 2.

⁶⁶ Mt 20, 22.

⁶⁷ Ps 116, 12–13.

⁶⁸ Łk 9, 31.

mawiali z Panem *de excessu eius*, o całkowitym wypełnieniu się wspomnianych wyżej prorostw podczas Jego śmierci w Jeruzalem. Rozmyślanie o śmierci Chrystusa powinno tym mocniej poruszać wnętrza nasze, że dotyczy dzieła już dokonanego. Starożytnych Rzymian jakoś wzburzało i odpychało imię śmierci, nie mogli go wymieniać, wcale, nawet w testamentach; nie wolno im było napisać *si mori contigeris*, lecz *si quid humanitus contingat* — zamiast „kiedy” lub „jeśli umrę”, „gdy bieg natury wypełni się na mnie”. Czy dla nas, którzy każdego dnia mówimy o śmierci Chrystusa (został ukrzyżowany, umarł i spoczął w grobie), pamięć o własnej śmierci lub napomknienie o niej może być gorzkie lub drażniące? W ostatnich czasach pojawili się wśród nas tacy, którzy nader swobodnie przyzywają imię śmierci i śmierć Boga, lecz w bluźnierczych przekleństwach i wyzwiskach. Nieszczęśni, o nich to powiedzą, że nigdy nie wzywali imienia Jezusa, gdyż wzywali Go nazbyt często. Ci usłyszą z ust Jezusa: *Nescivi vos*⁶⁹, „Nigdy was nie znałem”, bo sami nazbyt się z Nim spoufalali. Mojżesz i Eliasz rozmawiali z Chrystusem o Jego śmierci jedynie w świętym i radosnym sensie, to jest rozprawiali o przywileju, jaki miał otrzymać cały świat i oni sami na skutek męki i zmartwychwstania Pana. Dysput o religii nie powinno się toczyć z ciekawości, lecz dla zbudowania innych. Co więcej, Mojżesz i Eliasz rozmawiali z Chrystusem o Jego śmierci, kiedy ten był u szczytu chwały okazanej na ziemi, w czasie Przemienienia. My zaś boimy się mówić możliwym tego świata o ich śmierci, lecz karmimy ich próżną uludą nieśmiertelności i niezmienności. Jednak, idąc za słowami świętego Piotra, *bonum est nobis esse hic*, „dobrze nam trwać w tym miejscu”⁷⁰, trwać w rozważaniu śmierci Zbawiciela. Rozbijmy zatem nasze tabernakulum, namiot spotkania (nasze rozmyślania), na kilku stopniach, po których Pan Bóg kroczył owego dnia ku swemu wyjściu ze śmierci.

Przywołajmy teraz przed oczy nasze cały dzień, od tej godziny czwartku, w której Chrystus spożył paschę, aż do godziny dnia następnego, w której skonał. Niech dzień dzisiejszy przejdzie w dzień, który oto nabożnie rozpamiętujemy i niechaj każdy z nas, mając w pamięci własne postępowanie, pochyli się głęboko nad

⁶⁹ Mt 7, 23.

⁷⁰ Mt 17, 4.

tym, co czynił Jezus. Otóż zanim Jezus ustanowił i świętował Sakrament (po spożyciu paschy), dokonał aktu pokory, umył stopy swoim uczniom, nawet Piotrowi, który przez chwilę Mu się opierał⁷¹. Czy przygotowując się na przyjęcie świętego Sakramentu, w szczerzej pokorze szukałeś pojednania z całym światem, nawet z tymi, którzy stoją odwrócenii i nie chcą się z tobą pojednać? Jeżeli tak, przez pierwszą część ostatniego dnia Pana byłeś Mu podobny. Po ustanowieniu Sakramentu Jezus aż do nastania nocy spędzał czas na modlitwie, głoszeniu Słowa bożego i śpiewaniu psalmów⁷². Czy rozważyłeś, że godne przyjęcie Sakramentu polega na trwaniu w świętości nie tylko podczas przygotowania do tego przyjęcia, ale również po nim? Jeżeli tak, upodobniłeś się do Pana aż do zmierzchu. Nocą Jezus udał się do ogrodu, żeby się modlić i modlił się *prolixius*⁷³ — wiele czasu poświęcił modlitwie. Ile czasu? Ponieważ dosłownie napisano, że Jezus modlił się trzy razy i że wróciwszy do swoich uczniów po pierwszej modlitwie, gdy zastał ich śpiących, powiedział: „Jednej godziny nie mogliście czuwać wraz ze mną?”⁷⁴, niektórzy wnioskują, że Jezus spędził na modlitwie trzy godziny. Wprost lękam się zapytać, dokąd się udałeś i jak rozporządziłeś sobą wczoraj, gdy ciemność skryła ziemię i noc zapadła. Jeśli ów czas spędziłeś w świętym powierzeniu się Bogu, poddając swoją wolę Jego woli, spędziłeś noc na podobieństwo Pana. Tej samej nocy, podczas modłów, Jezus przeżywał katusze i spływał krwawym potem⁷⁵. Żywię nadzieję, że się modliłeś. Nie każda jednak zwyczajna i ugruntowana nawykiem modlitwa, lecz taka, której rzeczywiście towarzyszy wylewanie łez i gotowość na przelanie krwi dla chwały Pana, gdy zajdzie potrzeba, upodabnia do Niego. Około północy, za sprawą pocałunku, Jezusa schwytano i związano. Czy aby nie upodobniłeś się w tym do Pana, nazbyt dosłownie i aż nazbyt dokładnie? Czy o północy nie dajesz się schwytać i związać za sprawą pocałunku? Z ogrodu oliwnego Jezusa powiedziano do Jeruzalem, najpierw do Annasza, potem do Kajfasza; dopiero wtedy przesłuchano Go, spoliczkowano, a wreszcie oddano pod straż

⁷¹ J 13, 6–8.

⁷² Mk 14, 26.

⁷³ Łk 22, 44 (Wulgata: Łk 22, 43).

⁷⁴ Mt 26, 40.

⁷⁵ Łk 22, 44.

żołnierzom, od których znosił szyderstwa i razy, zasłanianie twarzy i plucie w twarz, bluźnierstwa i złośliwie wymierzane ciosy, o czym wspomina ewangelia. Tortury te ustały wraz z *gallicinum*, pianiem koguta, przywodzącym Piotra do skruchy⁷⁶. Ty sam dobrze wiesz, jak spędziłeś ostatnią noc. Jeżeli popełniłeś cokolwiek, co domaga się łez Piotrowych, a ich nie wylewasz, pozwól mi zostać twoim kogutem. Właśnie teraz twój mistrz (w osobie sługi nieużytecznego) odwraca się i spogląda na ciebie⁷⁷. Uczyni to! Wczesnym rankiem, gdy tylko dzień nastał, Żydzi zwołali radę w pałacu najwyższego kapłana⁷⁸ i uzgodnili, jakie dowody przedstawia przeciw Jezusowi. Potem powiedli Go przed Piłata, który miał być mu sędzią. Czy obudziwszy się dzisiejszego ranka, byłeś skłonny do oskarżenia siebie i przyznania się nawet do fałszywych oskarżeń, innymi słowy, raczej do podejrzewania czynów niebędących grzechem o to, że nim są, niż do przemilczenia i usprawiedliwienia prawdziwych grzechów? Jeśli tak, byłeś podobny Panu w tej godzinie. Piłat nie znalazł dowodów przeciw Jezusowi. Aby więc uspokoić własne sumienie i ukontentować Heroda, tetrarchę Galilei (Chrystus był Galilejczykiem, podlegał więc władzy Heroda), który przebywał wtedy w Jerozolimie, odesłał Jezusa do niego, raczej jako szaleńca niż złoçynię. Herod zaś odesłał Pana (ze wzgardą⁷⁹) Piłatowi w celu dalszego procedowania; stało się to około ósmej rano. Czy chętnie poddajesz się temu dociekaniu, temu badaniu, temu potrząsaniu twoim sumieniem niby sitem, aby ujrzeć osobno, warstwa po warstwie, swoje grzechy młodości i grzechy dnia dzisiejszego, grzechy łoża i grzechy stołu, substancję i okoliczności każdego grzechu? Bo jest to czas spędzony na podobieństwo zbawiciela. Piłat usiłował ocalić Jezusa, korzystając z przywileju dnia świątecznego, ponieważ takiego dnia należało uwolnić jednego więźnia; lud jednak wybrał Barabasza. Aby ratować Pana przed śmiercią, Piłat dał folgę wściekłości tłumowi i wydał Jezusa na inne męki, na ubiczowanie i cierniem ukoronowanie i na pastwę wielu pogardliwych a sromotnych obelg. To jednak nie ocaliło Jezusa — tłum wymógł, żeby Go ukrzyżować. Czy nie podejmowałeś postów, jałmużny, umartwień i samobiczowań, aby odkupić

⁷⁶ Mk 14, 72.

⁷⁷ Łk 22, 60–61.

⁷⁸ Mt 27, 1.

⁷⁹ Łk 23, 11.

własne grzechy i zadośćuczynić sprawiedliwości bożej? Wszystko na próżno, nie tędy droga, domagamy się zupełnego ukrzyżowania grzechu, który tobą włada; to bowiem upodobni cię do Chrystusa. Zbliżało się południe i Piłat wydał wyrok, a egzekucji dokonano z takim pośpiechem, że jeszcze przed południem Jezus znalazł się na krzyżu. Oto na krzyżu wisi święte ciało, powtórnie ochrzczone we własnych łzach i pocie, nasączone balsamem żywej krwi swojej. Oto są wnętrzności miłosierdzia⁸⁰, tak widoczne, tak odsłonięte, że możesz je ujrzeć przez rany Zbawiciela. Chwalebne oczy błedną w ich świetle: słońce, wstydząc się jaśnieć dłużej niż one, również się zaćmiło. Potem zaś Syn Boży, który nigdy nie był z nas, a przyszedł do nas sposobem niespotykanym wcześniej, przyjmując naszą naturę, oddaje duszę (która zawsze była w rękach Ojca) w sposób wcześniej niespotykany, przez dobrowolne wytchnienie jej z siebie w ręce Ojca. Albowiem w rękę Pana Boga są wyjścia ze śmierci i chociaż, zgodnie z przedwiecznym paktem, musiał on umrzeć, to jednak Jego świętego ciała nikt nie naruszył ani nie połamał. On sam wytchnął, oddał ducha, a jak Bóg tchnął duszę w pierwszego Adama, tak drugi Adam tchnął duszę swoją w Boga, w ręce Boga. Tam cię pozostawiamy, w owym błogosławionym zawieszeniu, byś się uwiesił wiszącego na krzyżu, abyś się kąpał w Jego łzach, abyś ssał Jego rany i spoczął cicho w Jego grobie, póki nie zechce obdarzyć cię zmartwychwstaniem i wniebowstąpieniem do królestwa, które dla ciebie nabył za niewyobrażalną cenę krwi swojej, krwi niepodlegającej żadnemu zepsuciu⁸¹. Amen.

⁸⁰ 1 J 3, 17.

⁸¹ Na temat znaczenia słowa *balsamum* zob. przypis 62. w *Medytacjach* oraz *Wstęp* (s. 32–39).